شَرْحُ المَعَالِمِ

في

أُصُولِ الفِقْهِ

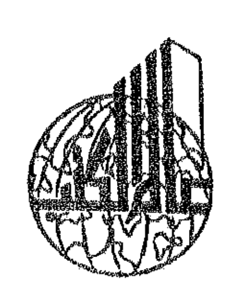
لابن التلمساني
عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري
(٥٦٧ - ٦٤٤ هـ)

تحقيق

الشيخ عادل أحمد عبد الموجود — الشيخ علي محمد معوض

الجزء الأول

عالم الكتب



عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت ـ لبنان

ص.ب: ٨٧٢٣ ـ ١١، برقياً: نابعلبكي
هاتف: ٨١٩٦٨٤ ـ ٣١٥١٤٢ ـ ٦٠٣٢٠٣ (٠١)
خليوي: ٣٨١٨٣١ (٠٣)
فاكس: ٣١٥١٤٢ / ٦٠٣٢٠٣ (٩٦١١)

WORLD OF BOOKS
FOR PRINTING, PUBLISHING & DISTRIBUTION
BEIRUT - LEBANON

P.O.BOX : 11- 8723, CABLE : NABAALBAKI
TEL.: 01- 819684 / 315142 / 603203
CELL. 03-381831; FAX: (9611) 603203 / 315142

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للدار

الطبعة الأولى
١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٩ م

يمنع طبع هذا الكتاب، او اي جزء منه، أو اختزال مادته بطريقة الاسترجاع، كما يمنع الاقتباس منه او التمثيل أو الترجمة لأية لغة اخرى، أو نقله على أي نحو، وبأية طريقة، سواء كانت الكترونية او ميكانيكية او بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة خطية مسبقة من الناشر.


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

تَعْرِيفُ عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ

لا شكَّ أنَّ الشُّروع في العِلْم يَتوقَّف على تصوُّره بوَجْهٍ مَا؛ لأنَّ الطالب إذَا لَمْ يتصوَّرِ العِلْم بِوَجْهٍ، استعصى طلْبه، واستحالَتْ طرقه، ولكيْ يحيطَ الطالبُ بجميع مسائله وفروعه، لا بُدَّ أن يتصوَّره بتعريفه؛ باعتبارِهِ أمْراً شاملاً له يُمَيِّزه ويَضْبِطُه عمَّا عداه.

ويُدْرِك الطالبُ أنَّ ما يُورَدُ عَلَيْه من العِلْم المَطْلُوبِ لَه لا مِنْ غيره، فيأْمَنُ من فوات شيء مما يعنيه، وضياع الوقت فيما لا يعنيه.

قَالَ الإِمَامُ في «البُرْهان»[1]: «حَقٌّ عَلَىٰ كُلِّ مَنْ يُحَاوِلُ الخَوْضَ في فَنٍّ مِنْ فُنُونِ العُلُوم، أَنْ يُحِيطَ بِالْمَقْصُودِ مِنْهُ، وبِالمَوَادِّ الَّتِي مِنْهَا يَسْتَمِدُّ ذٰلِكَ الفَنُّ وبِحَقِيقَتِهِ وَفَنِّهِ وَحدِّهِ، إِنْ أَمْكَنَتْ عِبَارَةٌ سَدِيدَةٌ عَلَىٰ صِنَاعَةِ الحَدِّ، وَإِنْ عَسُرَ، فَعَلَيْهِ أَنْ يُحَاوِلَ الدَّرْكَ بِمَسْلَكِ التَّقَاسِيمِ، والغَرَضُ مِنْ ذٰلِكَ أَنْ يَكُونَ الإِقْدَامُ عَلَىٰ تَعَلُّمِهِ مَعَ حَظٍّ مِنَ العِلْمِ الجُمَلِيِّ بِالْعِلْمِ الَّذِي يُحَاوِلُ الخَوْضَ فِيهِ».

وَقَالَ الآمِدِيُّ في «الإِحْكَام»[2]: «حَقٌّ عَلَىٰ كُلِّ مَنْ حَاوَلَ تَحْصِيلَ عِلْمٍ مِنَ العُلُوم، أَنْ يَتَصَوَّرَ مَعْنَاهُ أَوَّلاً بِالْحَدِّ أَوِ الرَّسْمِ؛ لِيَكُونَ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ فِيمَا يَطْلُبُهُ، وَأَنْ يَعْرِفَ مَوْضُوعَهُ ـ وَهُوَ الشَّيْءُ الَّذِي يَبْحَثُ فِي ذٰلِكَ العِلْم عَنْ أَحْوَالِهِ العَارِضَةِ لَهُ ـ تَمْيِيزاً لَهُ عَنْ غَيْرِهِ، وَمَا هُوَ الغَايَةُ المَقْصُودَةُ مِنْ تَحْصِيلِهِ، حَتَّىٰ لاَ يَكُونَ سَعْيُهُ عَبَثاً، وَمَا عَنْهُ البَحْثُ فِيهِ مِنَ الأَحْوَالِ الَّتِي هِيَ مَسَائِلُهُ لِتَصَوُّرِ طَلَبِهَا، وَمَا مِنْهُ اسْتِمْدَادُهُ لِصِحَّةِ إِسْنَادِهِ عِنْدَ رَوْمِ تَحْقِيقِهِ إِلَيْهِ، وَأَنْ يَتَصَوَّرَ مَبَادِئَهُ الَّتِي لاَ بُدَّ مِنْ سَبْقِ مَعْرِفَتِهَا فِيهِ؛ لإِمْكَانِ البِنَاءِ عَلَيْهَا».

وقَبْل الخَوْض فِي تَعْرِيفِ عِلْمِ أصُولِ الفِقْه نتكَلَّم عن ظُهُور اسْتِعْمال هٰذا اللَّفْظ:

---

(١) البرهان ١/٨٣ فقرة (أ).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١/٧.

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ المعاجمَ العربيَّة كـ«الصِّحاحِ» و«المُحْكم» و«المُخصَّصِ» و«المُجْمَل» و«مقاييس اللُّغة» و«لسان العرب» و«القاموس» و«تاج العروس» ـ قد عرَّفت لفظتَيْ «أُصُولٍ»، و«فِقْهٍ» واستعملَتْها اللُّغةُ العربيَّة كثيراً جدًّا؛ بَيْدَ أَنَّ لَفظ «أُصولِ الفِقْهِ» أي: هٰذا اللَّفْظُ المركَّب بدأ يظْهَر في غضُون القَرْن الثَّاني الهجْريِّ تقريباً.

ويدلُّنا علىٰ ذٰلك أنَّ أبا يوسُفَ (١٨٢هـ) وهو صَاحِبُ الإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ قد استَعْمَلَ هٰذا اللَّفظ. ولكي يتَّضحَ لَنا استعمالُ هٰذا اللَّفظِ المركَّبِ ننقُل نصَّه كما جاء في كتاب «الرَّدِّ على سِيَرِ الأَوْزَاعِيِّ»:

قال أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ: «يُضرَبُ لِلْفَارِسِ بِسَهْمَيْنِ: سَهْمٍ لَهُ، وَسَهْمٍ لِفَرَسِهِ، وَيُضْرَبُ لِلرَّاجِلِ بِسَهْمٍ».

وقال الأوزاعيُّ: «أسهمَ رسُولُ الله ﷺ للفَرَسِ بِسَهْمَيْنِ، ولصاحِبِهِ بسَهْمٍ، وأخذ المُسْلِمُونَ بعْدَه إلَى اليَوْم لا يخْتَلِفُون فيه».

وقال أبو حنيفة: «الفرسُ والبِرْذَوْنُ سواءٌ».

وقال الأوزاعيُّ: «كان أئمَّة المُسْلمين فيما سَلَف حتَّى هاجت الفتنة من بَعْدِ قتْلِ الوليد بْن يزيدَ لا يُسْهِمُونَ للبَرَاذِين».

قال أبُو يُوسُفَ: كان أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ يكْرَه أن تُفضَّل بهيمةٌ على رجُلٍ مسْلِم، ويُجعل سهْمُها في القَسْم أكْثَرَ مِن سَهْمِه، فأمَّا البراذِينُ، فما كنْتُ أحْسَبُ أحَداً يجْهَلُ هٰذا، ولا يُميِّز بين الفَرَس والبِرْذَوْن، ومن كلام العرب المعروف الَّذِي لا تختلِفُ فيه العربُ أن تقول: هٰذهِ الخَيْلُ، ولعلَّها بَرَاذِينُ كُلُّها أو جلُّها، ويكون فيها المَقَارِيفُ أيضاً.

وممَّا نَعْرِف نَحْن فِي الحَرْب أن البَرَاذِينَ أوْفقُ لكثيرٍ من الفُرْسان من الخيل في لِينِ عَطْفها، وتَوَدُّدِها، وجَوْدَتها، ممَّا لم يُبْطِل الغاية.

وأما قول الأوزاعيِّ: «على هٰذا، كانَتْ أئمَّة المُسْلِمين فيما سلَفَ»، فهٰذا كما وصَفَ من أهْل «الحجاز»، أو رأى بَعْض مشايخ «الشَّام» ممن لا يُحْسِن الوضوء، ولا «أصول الفقه...».

هٰذا نصُّ كلام أبي يُوسُف ـ رحمه الله ـ وهو لم يحدِّدْ بوضوحٍ مرادهُ بقوله: «أُصولُ الفِقْهِ».

وقد يُحتَمَلُ أنَّه أراد به عدَمَ معرفةِ قَوَاعدِ الاسْتِنْباطِ والاجتِهادِ والفتوىٰ؛ ولا ينبغي

الاعتمادُ على قولهم. وإذا صحَّ قولهم، فإن أبا يُوسُفَ ـ رحمه الله ـ قد أَلْمَحَ إلى مفهوم «أصولِ الفِقْهِ» كما هو معروفٌ لدى المتأخِّرين[١].

ومن الواضح أن هذا الاحتمال لا يستند إلى دليلٍ قَوِيٍّ بل هو مُجرَّد ظَنٍّ.

وتبيَّن مِمَّا سُقْناه أنَّ اسْتِعْمالَ لَفْظ «أُصُول الفِقْهِ» قد ظَهَر فِعْلاً في القَرْن الثَّاني الهِجْرِيّ، ولكن لم يَظْهَر اسْتِعْمال «أصول الفِقْه» كما هو معرَّف عند المتأخرين حتَّى بداية القَرْنِ الثَّالِثِ الهجريّ وانتهائه.

ولكي نتبيَّن، كَيْفَ عرَّفه المتأخِّرُون، فلنرجع إلى أقوالهم الَّتي تنوَّعت وتعدَّدت، فعرَّفه بعْضُهم بالمَعْنَىٰ المركَّب أوَّلاً؛ أي: بمعنى أنه مركَّبٌ إضافيٌّ يدل جزْؤه على جزْءِ معناه، ولكي يُفْهَم معناه المَقْصُود منه لا بُدَّ من فَهْم كُلِّ جزء من جُزْأَيْه.

وعرَّفه بعضُهم بالمَعْنَى اللَّقَبِيِّ ثانياً، أيْ: بَعْدَ أنْ صَارَ عَلَماً علىٰ ذٰلِكَ الفَنِّ المخصوصِ.

واكْتَفَىٰ بعضُهُم على تعريفهِ بِٱلمَعْنَى اللَّقَبِيِّ؛ ٱقتصاراً بذٰلك على المَعْنى المقصود بالذات، وممَّن نحا هٰذا المَنحى القاضي البَيْضَاوِيُّ، وتاج الدِّين، وصَدْر الشَّرِيعة.

ومنهم مَنْ عرَّفه بالمعنَيَيْنِ، وكان غَرَضُه في ذٰلِكَ التعرُّضَ لبيان معنى أَجْزَائِهِ. وممَّن نحا هٰذا المَنْحىٰ سيْفُ الدِّينِ الآمِدِيُّ، وأبُو عَمْرو بْنُ الحَاجِبِ، والكمالُ بنُ الهمام كما في «تحْريره»، والغزاليُّ في «المُسْتَصْفَىٰ».

ولمعرفة حقيقة ذلك نتناوَلُ تعريف «علْم أصُول الفقه» لنخرج بتصوُّر عِلْم أصُول الفقه، كما هو معرَّفٌ لدى علماءِ الأُصُول:

تَعْرِيفُ عِلْم أُصُولِ الفِقْهِ بِٱلْمَعْنى الإِضَافِيِّ:

وتعريفُ عِلْم «أُصُول الفِقْه» بهذا الاعتبار يَحْتاج إلى تعريف المُضاف، وهو «أُصُول»، وتعريفِ المُضافِ إلَيْه، وهو «الفِقْه»، ثم يحتاج إلى تعريف الإضافة أيْضاً؛ لأنَّها بمنزلة الجُزْء إلى الصَّدْر، إلاَّ أن بَعْض الأصوليِّين لم يتعرَّضوا إلَيْها؛ للعلْم بأنَّ معنى إضافة المشتقّ، وما في مَعْناه ٱخْتصاصُ المُضَاف بِٱلمُضَاف إلَيْه؛ بٱعْتِبَارِ مَفْهُوم المُضَاف.

تَعْرِيفُ المُضَافِ «أُصُول»:

«الأصول»: جمع «أَصْلٍ»، وهو ما ينبني عليه غيرُه، سواءٌ أكان الانبناءُ حسِّيًا؛

(١) ينظر: تدوين أصول الفقه ص ٤.

كأنبناءِ السَّقْف على الجدار، أو عقْلِيًا؛ كأنبناء المدلول على دليله، والمعلولِ على علّته[١].

وقد أشار الإمامُ جمالُ الدِّين الأسْنَوِيُّ في «نِهَايَتِهِ» إلى أنَّ هذا هو المعنى المشهورُ عند العلماء[٢]. وله معانٍ أُخَرُ مثْل:

١ ـ المحتاج إلَيْه.

٢ ـ ما يَسْتَنِدُ تحقيقُ الشيْءِ إلَيْه.

٣ ـ ما منه الشَّيءُ.

ومن معناه اللغويّ نقله العلماءُ إلى المَعْنَىٰ الاصطلاحيِّ:

تَعْرِيفُ الأَصْلِ اصْطِلاحاً:

يطلق «الأَصْلُ»، في اصْطِلاَح العُلَماءِ بإزاء أرْبَعَة معانٍ:

الأوّل: الصورَةُ المَقِيسُ عَلَيْهَا، كقوْلِنَا: الخَمْر أصْلُ النَّبِيذ، على معنى أن الخمر مَقِيسٌ عليها النبيذُ في الحُرْمَة.

وكقولنا: التأفِيفُ للوالدَيْن أصْلٌ لضربهما، بمعنى أن التأفيف أصلٌ يقاس عليه الضَّرْب في الحُرْمَة.

الثاني: القاعدَةُ المُسْتمرَّة:.

كقولنا: إباحةُ أكْل لحْمِ المَيْتَةِ للمضطرِّ على خلاف الأصْل؛ أي: على خلاف القاعدة المستمرَّة.

وكذلك كأنْ تقُولَ: الأصْلُ في المبتدأ الرفْعُ؛ أي: قاعدته المستمرَّةُ أن يكون مَرْفُوعاً.

الثالث: الرُّجْحان: كقولنا: الأصْلُ في الكَلاَمِ الحقيقةُ، أي: الراجحُ عند السَّامِعِ الحقيقةُ لا المجازُ عند عدم القرينة الصَّارِفَة.

الرابع: الدليلُ: كقَوْلنا: أصْلُ هذه المسألَةِ منَ الكتابِ والسُّنّة؛ أي: دليلها؛ أي: الأصل مثلاً في وجوب الصلاة قولُهُ تعالى: ﴿وأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [سورة البقرة: **الآية ٤٣**] أي: الدليل على وجوبها.

---

(١) ينظر: تنقيح الفصول ص ١٥.

(٢) ينظر: نهاية السول ١/ ١٤.

وهذه الأربعة ذكرها القرافيُّ وقال: وفيها نظرٌ؛ لأنَّ الصورةَ المَقِيسَ عليها ليستْ معنًى زائداً؛ لأنَّ أصْل القياس اختُلِفَ فيه، هل هو محلُّ الحُكْم ودليلُه أو حُكْمُه؟.

وأيّما كان، فليس معنى زائداً؛ لأنه إنْ كان أَصْلُ القِياس دليلَهُ، فهُو المعْنَى السَّابِق، وإنْ كان محلَّه أو حُكْمَه، فهما يسميان أيْضاً دليلاً مجازاً، فلم يخرُجِ الأَصْلُ عنْ معنى الدَّليل[1] والمعنى الرابعُ هو المرادُ عنْد الإضافة.

تَعْرِيفُ المضاف إلَيه «الفقه»:

تنوَّعت آراءُ أهْل اللُّغة والأصوليين في تَعْريف الفقْه لغةً:

قال ابن فارسٍ في «المُجْمَل»: هو العِلْمُ، وبهٰذا قال أبو المعالي الجُوَيْنِيُّ في كتابه «التَّلْخِيصِ» وألكيا الهراسيُّ، والماوَرْدِيُّ، وأبو نَصْرِ بنُ القُشَيْرِيِّ، إلا أنهم خصَّصوه بضَرْبٍ من العلوم.

وقال الجوهريُّ في «صِحَاحِهِ»: هو الفَهْمُ.

وقال ابن سِيدَه في «المُحْكَم»: الفقه: العلم بالشيء والفهم له.

وقال أيضاً: غلَب علَىٰ عِلْمِ الدِّين؛ لسيادته وشرفه، كالنَّجْم على الثُّرَيَّا، والعُودِ على المنْدَلِ.

وقال ابن سراقَة: وقيل: حدُّه في اللُّغَةِ العبارةُ عنْ كلِّ معلومٍ تيقَّنه العالمُ به عن فكْرٍ.

وحَدَّهُ أبو الحُسَيْن في «المُعْتَمَدِ» وجَرىٰ عليه الرازيُّ في «المَحْصُولِ» بفَهْم غرض المتكلِّم، فلا تسمَّى لغةً فَهْمِ الطيرِ فقْهاً، وهذا منتقضٌ بما ورد بأنه يوصَفُ بالفهْم، حيث لا كلام، وبأنه لو كان كذلك، لم يكنْ في نفي الفقْه عنْهم منقصةٌ ولا تعيير؛ لأنه غير متصوَّرٍ، وقد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: الآية ٤٤].

وقال العلاَّمة ابنُ دَقِيقِ العِيدِ: وهٰذا تقييدٌ للمُطْلَق بما لا يتقَيَّد به.

وقال أبو إسحاق الشِّيرَازِيُّ في «شَرْحِ اللُّمَع»: إنه فهْم الأشياءِ الدَّقِيقَة، سواءٌ كانَتْ غرضَ المتكلِّم أم لا، ورجَّحه القرافِيُّ وقالَ: هذا أَوْلَىٰ...

---

(١) ينظر: البحر المحيط ١/١٧.

والصَّحيحُ الذي صار عليه المحقِّقون من أهل العربية والأُصول: أنه يطلق على الفَهْم مُطْلَقاً، سواءٌ كان المفهومُ دقيقاً أمْ غَيْرَه، وسواءٌ كان غَرَضاً لمتكلِّم أم غيره، والدَّليلُ على ذلك من الكتاب العزيز قولُ الله تعالى على لسان قوم شُعَيْبٍ: ﴿قَالُوا يا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ﴾ [سورة هود: الآية ٩١].

ووجه الدلالةِ من الآية واضحٌ في أن أكْثَر ما يقول شعيبٌ ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان واضحاً، فأطلق الفقه على الكلامِ الواضحِ والدَّقيقِ.

وقال تعالى أيْضاً في شأنِ الكفَّار: ﴿فَمَالِ هٰؤُلاَءِ القَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾ [سورة النساء: الآية ٧٨].

وقولُه أيضاً: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: الآية ٤٤].

فهٰذه الآياتُ تفيدُ أنَّ الفقْه هو الفهْم مطلقاً.

الفِقْهُ فِي نَظَرِ أَهْلِ العِلْمِ:

اختلَفَ الأصوليُّون في تعريف الفقه؛ تبعاً لاختلافهم في مسائل الفقْه، هل هي من باب الظَّنِّ، أو القَطْع، أو البعضُ منها قطعيٌّ، والبعضُ الآخَرُ ظنيٌّ؟ وعلى هذا، يمكن حَصْرُ المذاهبِ في ثلاثة:

الأوَّلُ: وهو قول المتقدِّمين: أن الفِقْه من باب الظُّنُون؛ لأنه مستفادٌ من الأدلة السمعيَّة، وهِيَ لا تفيدُ إلا ظنًّا؛ لتوقُّف إفادتها اليَقِينَ على نَفْيِ الاشْتِرَاكِ والمجازِ، وكلُّ ما هو كذلك، فهو ظَنٌّ[1].

المذهبُ الثَّاني: أنَّ الفقْه منه ما هو قطعيٌّ، ومنه ما هو ظنيٌّ: فالقطعيُّ كالثابتِ بالنصِّ من الكتاب والسنَّة المتواترةِ والإجْماع. والظنيُّ كالثابِتِ بطريق القياسِ وخَبرِ الآحاد.

المذهبُ الثَّالِثُ ـ وهو مذهبُ صاحبِ «المِنْهَاجِ» الإمام البيْضاوِيِّ ـ: أنَّ الفقه من باب القطْعِيَّات؛ لأنه ثابتٌ بدليل قطعيٍّ لا شبهةَ فيه، والتصديقُ المتعلِّق بالأحكام القطْعيَّة لا يكُون إلا قَطْعاً[2].

---

(١) ينظر: غاية الوصول ٢٨، تيسير التحرير ١/ ١٢.

(٢) ينظر: نهاية السول ١/ ٤٣ غاية الوصول ٢٨.

وقد انبنى هذا الخلافُ على خلافِهِمْ في صحَّة تعريف «الفِقْه» بلفظ «العِلْم» مراداً منه الإدراكُ الجازمُ المطابِقُ للواقعِ عن دليلٍ. وإليك بعضَ تعريفاتِ «الفقْه» من الجهة الاصطلاحيَّة:

عرَّفه أبو الحُسين البَصْرِيُّ: بأنه في عُرْف الفقهاء: «جملةٌ من العلومِ بأحكامٍ شرعيةٍ»، والمرادُ بـ«أحكامٍ شرعيةٍ» الأحكام الشَّرعية العمليَّة[1].

وعرَّفه الإمام البيضاويُّ في «منهاجه» بناءً على أن الفقْه من باب «القَطْعِيَّات» بأنه العلمُ بالأحكامِ الشرعيَّةِ العمليَّةِ المكتسَبُ من أدلتها التفصيليَّة[2].

وقال إمام الحرمَيْن في «البُرْهَانِ»: الفقْهُ، في اصطلاح علماء الشريعة: «العلم بأحكام التكليف».

وقال القاضي الحُسَيْنُ المَرْوَزِيُّ: الفِقْه افتتاحُ عِلْمِ الحوادثِ على الإنْسان، أو افتتاحُ شعب أحكامِ الحوادثِ على الإنْسَان[3].

وقال الزَّركشِيُّ في «قواعده»: الفِقْه معرفةُ الحوَادِثِ نَصًّا واستنباطاً[4].

وقال السُّيوطِيُّ في «الأَشْبَاهِ والنَّظَائِرِ» نَقْلاً عن الشَّيْخ قُطْب الدِّين السُّنْباطِيِّ: الفِقْهُ معرفةُ النَّظَائِرِ[5].

وقال حُجَّة الإسْلامِ الغزاليُّ: الفِقْه عبارةٌ عن العِلْم والفهْم في أصْل الوضْع، ولكنْ صارَ بعُرْف العلماءِ عبارةً عن العِلْم بالأحْكَام الشَّرْعيَّة الثابتةِ لأفعال المكلَّفين[6].

وعرَّفه أبو إسحاقَ الشِّيرازيُّ في «اللُّمَع» بأنه معرفةُ الأحْكَام الشرعيَّة التي طريقتُها الاجتهادُ. والشرعيَّةُ ضربان: ضَرْبٌ يَسُوغُ فيها الاجتهادُ؛ وهي المسائل التي اخْتَلَفَ فيها فقهاءُ الأمصارِ على قَولين أو أكثر، وهي لا تُعْلَمُ إلا بالنَّظر والاستِدْلاَلِ؛ كفروعِ العباداتِ والمعاملاتِ والفُرُوجِ والمناكحاتِ وغير ذلك من الأحكام[7].

---

(١) المعتمد ١/ ٢.
(٢) المنهاج ص ٢، وينظر: البحر المحيط ١/ ٢١.
(٣) ينظر: البحر المحيط ١/ ٢٢.
(٤) القواعد المسماة بالمنثور ١/ ٦٩.
(٥) ينظر: الأشباه والنظائر ص ٦، والمنثور ١/ ٦٦.
(٦) ينظر: الإحياء ١/ ٣٨، والمستصفى ١/ ١١.
(٧) ينظر: اللمع ص ٣.

وعرَّفه ابن الحاجب في «المُخْتَصَرِ» بأنه العِلْم بالأحكامِ الشرعيَّةِ الفرعيَّة من أدلتها التفصيليَّة بِٱلاسْتِدْلاَلِ[1].

وعرَّفه صَدْرُ الشَّريعة فقال: «هو العِلْم بِكُلِّ الأَحْكَام الشرعيَّة العمليَّة التي قد ظَهَر نزولُ الوَحْيِ بِهَا، والَّتِي انعقَدَ الإجْمَاعُ عَلَيْهَا من أدِلَّتها مع ملكة الاستِنباطِ الصَّحِيح منها»[2].

وعرَّفه الإمامُ الأَعْظَمُ أَبُو حَنِيفَةَ النُّعْمَانُ بأنه: «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا»[3]. قيل: أَخَذَه مِن قَوْلِ الله تعالىٰ: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ **[سورة البقرة: الآية ٢٨٦]**.

وقد اعْتُرِضَ علىٰ هٰذا التَّعريفِ، فقالوا: إنه غَيْرُ جَامِعٍ؛ فزادوا قَيْداً في التَّعْرِيف وهو «عَمَلاً» لتخرُجَ الأمورُ الاعتقاديةُ، سواءٌ أكان المقصودُ منه مَعْرِفَة صفاتِ الله ـ تعالى ـ ورُسُلِهِ، أم معرفة الاعتقاداتِ المتعلِّقة بِتِلْك الصِّفات: فإنْ تعلَّقَ بالوجدانيَّات: فهو عِلْمُ التَّصوُّف، وإن تعلَّق بالاعتقاديَّاتِ: فهو عِلْمُ الكَلاَم، وإن كان عن أَحْوَالِهِ الظَّاهِرِيَّة: فَهُو الفِقْهُ بِٱلْمَعْنَى المَشْهُور[4].

والإضَافَةُ مَعْنَاهَا: اختصاصُ المُضَافِ بِٱلمُضَافِ إِلَيْه، باعتبار مَفْهُوم المُضَاف، فأصْلُ الفِقْهِ ما يخْتَصُّ بِٱلفِقْهِ مع كَوْنِهِ مبنيًّا عليه، ومستنداً إليه، والمَشْهُورُ أن الأَصْلَ موضوعٌ في اللُّغة لما يَنْبَنِي عليه غَيْرُه، وأنه نُقِلَ إلى معانيه المتعدِّدة.

فالمراد بـ«أصول الفقه» في هذا التركيب الدَّليلُ، فـ«أُصُولُ الفِقْه» أي: أدلَّته، فيقال: أصول الفِقْه: الكتابُ، والسنَّةُ، والإجماعُ، والقياسُ؛ أي: أدلَّته: الكتابُ... إلخ.

التَّعْرِيفُ اللَّقَبِيُّ لأُصُولِ الفِقْهِ:

عَرَفْنا ممَّا تقدَّم في النقْل عن الإمام أبي يُوسُفَ ـ رحمه الله ـ أن استعمال «أصول الفقه» قد كان على الأَقَلِّ في القرن الثاني الهجريِّ، بَيْدَ أنَّه من الصَّعْب الكشْفُ عن أوَّل مَن عَرَّف «أصول الفقه» وذلك لأنَّ كتب الأُصُول التي ذُكِرَ فيها تعريفُ عِلْم الأُصُول إنَّما كانَتْ للأصوليِّين من القرْن الخامسِ الهجريِّ، مع أن القرْنَ الثالث الهجريَّ قد شهد كثيراً

---

(١) ينظر: مختصر المنتهى ١/١٨.
(٢) التوضيح على التنقيح ١/١٠٣.
(٣) التلويح على التوضيح ١/٥.
(٤) ينظر: حاشية الأزميري ١/٤٤، إرشاد الفحول ص ٣.

من الأصوليّين المُبَرزين مِثْلُ: النَّظَّامِ (٢٢١ هـ)، وأصْبَغَ المالكيّ (٢٢٥ هـ)، وداوُدَ الظَّاهريّ (٢٧٠ هـ)، والبُوَيْطِيّ الشافعيّ (٢٣١ هـ)، والمزنِيّ الشَّافِعِيّ (٢٦٤ هـ).

كذلك وصل إِلَيْنا كثيرٌ من كتب الأصول المؤلَّفة في القَرْن الرَّابع الهجريّ، مثل: أصول الشَّاشِيّ لأبي إسحاق الشاشيّ الحنفيّ (٣٢٥ هـ)، وكتاب أصول الجَصَّاصِ للإمام الجصَّاص الحنفيّ (٣٧٠ هـ)، وكتاب أصول الكَرْخِيّ لأبي الحَسَن الكَرْخِيّ الحَنَفِيّ (٣٤٠).

ولم نجدْ في هٰذه الكُتُب تعريفَهُ، ومع ذلك لا نَسْتَطيع القولَ بعَدَم وجوده على سَبِيلِ الإطْلاَق حتَّى القَرْن الرَّابع الهِجْريّ؛ وذلك لأن احتمال وجوده قائمٌ؛ بدليل وجود كثير من الأصوليّين المبرزين الذين أَلَّفوا في عِلْم الأصول.

وحَمَلَتْ إلينا كتبُ الأُصُولِ المؤلَّفةُ في القَرْن الخامسِ الهجريّ ـ تعريفه؛ باعتباره عِلْماً أو لَقَباً.

بَيْدَ أنَّ بَعْض كتبِ هٰذا العَصْر قد خلَتْ من تعريفه مثْل كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» لابنْ حزمِ الأندلسيّ (٤٥٦ هـ)، ومنها كتاب «أصولِ السرخسيّ» للإمام السرخسيّ الحنفيّ (٤٩٠ هـ). وإليك بَعْض تعريفاتِ الأصوليين:

١ ـ قال أبو الحُسَين البصريُّ في «المُعْتَمَد»: «يُفِيدُ في عُرْف الفُقَهاء النَّظَرَ في طُرُقِ الفِقْه على طريق الإجْمَالِ، وكيفيَّةِ الاستدْلاَل بها، وما يتبع كيفيَّة الاستدلال بها».

٢ ـ قال إمام الحرمَيْنِ في «الوَرَقَاتِ»: «إنَّه طرقُ الفِقْه على سَبِيلِ الإجْمال، وكيفيَّةِ الاسْتِدلاَلِ بها».

٣ ـ وعرَّفه الغزاليُّ في «المستصْفَىٰ» بأنه: «عبارةٌ عن أدلَّةِ الأحكامِ، وعن معرفة وجُودِ دلالتها على الأحكام من حيثُ الجملةُ لا من حيثُ التفصيلُ».

٤ ـ وعرَّفه الرَّازيُّ بأنَّه: «مجموعُ طُرقِ الفِقْهِ على سَبِيلِ الإجْمَال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المُسْتَدِلِّ بها».

٥ ـ وعرَّفه الآمِدِيُّ بأنَّه: «أدلَّةُ الفِقْه، ووجهاتُ دلالتها على الأحكام الشرعيَّة، وكيفيَّةُ المستدِلِّ بها، من حيث الجملةُ، لا من حيثُ التفصيلُ».

٦ ـ وعرَّفه البَيْضَاوِيُّ بأنه: «معرفةُ دلائلِ الفِقْه إجْمالاً، وكيفيَّةِ الاستفادةِ مِنْها وحَالِ المُسْتَفِيد».

٧ ـ وعرَّفه تاجُ الدِّين السُّبْكيُّ: «بأنه دلائلُ الفِقْهِ الإجماليَّةُ».

٨ ـ وعرَّفه من المالكيَّة ابن الحاجب بأنه: «العِلْم بالقَوَاعِدِ الَّتِي يتوصَّل بها إلى استنباطِ الأحْكام الشرعيَّة الفرعيَّة عن أدلَّتها التفصيليَّة».

٩ ـ وعرفه الأرمويُّ في «التَّحْصيل»[1] بأنه: «جميعُ طُرُق الفِقْه، مِنْ حيثُ هي طرقٌ، وكيْفِيَّة الاستدلالِ وحالُ المستدِلِّ بها».

١٠ ـ وعرَّفه الزركشيُّ في «البحر المحيط»[2] بأنه: «مجموعُ طُرق الفِقْه؛ من حيثُ إنَّها على سبيل الإجْمَال، وكيفية الاستدلال، وحالة المستدِلِّ بها».

١١ ـ وعرفه الشيخ زكريا الأنصاريُّ في «لب الأصول» بأنه: «أدلَّةُ الفِقْهِ الإجماليةُ، وطرق اَستفادة جزئياتها[3]، وحال مستفيدها، وقيل: معرفتها».

١٢ ـ وعرَّفه من الحنفيَّة صدْرُ الشريعةِ بأنَّه: «العِلْم بالقواعِدِ الَّتي يتوصَّل بها إلَيْه على وجْه التَّحْقيق».

١٣ ـ وعرفه الأنصاريُّ في «فواتح الرَّحَمُوت»[4] بأنه: «علمٌ بقواعد يُتَوصَّل بها إلى استنباط المَسَائِلِ الفقهيَّة عنْ دلائلها».

١٤ ـ وعرَّفه منلاخسْرو في «المرآة»[5] بأنه: «علم يُعْرف بِهِ أحْوالُ الأدلَّة والأحْكام الشرعيَّتَيْن من حَيْثُ إنَّ لهما دخْلاً في إثبات الثَّانية بالأُولى».

١٥ ـ وعرَّفه من الحنابلة صفي الدِّين الحنبليُّ[6] بأنَّه: «معرفةُ دلائلِ الفقْه إجمالاً، وكيفية الاستفادةِ منها، وحالِ المستفيد، وهو المجتهد».

مَوْضُوعُ أُصُولِ الفِقْهِ

من المعروف أن موضوع كلِّ علْم: هو ما يبْحَث فيه عن عوارضه الذاتيَّة[7]، كما نصَّ على ذلك أربابُ علماءِ الأُصُول؛ وذلك أنَّ مسائله الكُلِّيَّة يدور البحثُ فيها عن أحواله الذاتيَّة، الَّتي تتعلَّق بشيءٍ واحدٍ، أو بأشياء متعددةٍ، بشرط أن تكُونَ متناسبةً تناسُباً

---

(١) ينظر: التحصيل ١/ ١٦٨.
(٢) ينظر: البحر ١/ ٢٤.
(٣) ينظر: التلويح (١/ ١٣٧).
(٤) ينظر: فواتح الرحموت ١/ ١٤.
(٥) ينظر: مرآة الأصول ١/ ٢٣.
(٦) ينظر: قواعد الأصول ومعاقد الفصول ص ٨.
(٧) المراد بالعَرَضِ الذاتيِّ: ما يكون منشَؤه الذات، بأنَّه يلحق الشيء لذاته، والمراد بالبَحْثِ عن الأعراضِ الذاتيَّةِ حملُها على موضوع العلم.

يُعتدُّ به، بأن يجمعها أمرٌ مشتركٌ يَدُور البَحْثُ حَوْلَه[1]. واختلف العلماءُ في موضوعِ «عِلْم أُصُولِ الفِقْه» على مذاهب:

١ ـ المَذْهَب الأوَّل: وإليه ذهب الآمِدِيُّ؛ حيث يَرَىٰ أنَّ موضوعَهُ هو الأدلَّةُ الأربعةُ، من حيث الإثباتُ، وزَعَم أنَّ الأحكام إنَّما يُحْتاجُ إلى تصوُّرها؛ لِيُتَمَكَّنَ من إثْبَاتها ونفيها.

وعبارةُ الآمديِّ في «الإحْكَام»[2]: «ولمَّا كانَتْ مباحثُ الأصوليِّين في عِلْم الأُصُول لا تَخْرُج عنْ أحوالِ الأدلَّة المُوَصِّلَة إلى الأحْكام الشرعيَّة المَبْحُوثِ عَنْها فيه، وأقْسَامِهَا، واختلافِ مَرَاتِبِها، وكيفيَّة استثمارِ الأحْكَام الشرعيَّة عَنْها على وجْهٍ كُلِّيٍّ ـ كانَتْ هي موضوعَ علمِ الأُصُول».

٢ ـ المذهبُ الثَّاني: وإليه ذهَب الغزاليُّ؛ حيثُ يرى أنَّ موضوعه هو الأحْكَام[3] فقط مِنْ حيثُ ثبوتُها بالأدلَّة، ويكونُ موضوع عِلْم الأصولِ حينئذٍ هو البَحْثَ عن العوارِضِ الذاتيَّة الثَّابتةِ للأحْكَام؛ لإثباتها بالدليل.

٣ ـ المذهب الثَّالِث: ويُنْسَب إلى صَدْر الشَّريعة الحنفيِّ؛ حيث يرى أنَّ مَوْضُوع عِلْم أُصُول الفِقْه هو الأدِلَّة والأحْكَام جميعاً؛ لأن جميعَ مباحِثِ أصُول الفِقْه راجعةٌ إلى إثْبَاتِ أعْرَاضٍ ذاتيَّة للأدلَّة والأحكام، من حَيْثُ إثباتُ الأدلَّةِ للأحْكَام وثبوتُها بها[4].

قال: «وإذَا عُلِمَ أنَّ جميعَ مسائِلِ الأُصولِ راجعةٌ إلى قوْلِنا: كلُّ حُكْم كذا يَدُلُّ على ثبوته دليلُ كَذَا، فهو ثابتٌ، أو كُلَّما وُجِدَ دليلُ كَذا دالاًّ على حُكْم كَذا، يثْبُتُ ذٰلك الحُكْمُ ـ عُلِمَ أنَّه يُبْحَث في هذا العِلْم عن الأدلَّة الشرعيَّة والأحْكَام الكلِّيَّتَيْن مِنْ حَيْث إنَّ الأُولَىٰ مثبتةٌ للثانية، والثانية ثابتةٌ بالأُولَىٰ والمباحِثِ التي ترجع إلى أنَّ الأُولىٰ مُثْبِتَةٌ للثَّانِيَة، والثانية ثابِتَةٌ بالأُولىٰ بعضُها ناشئةٌ عن الأدلَّة، وبعضُها ناشئةٌ عن الأحْكام، فموضوع هٰذا العلْمِ الأدلَّةُ الشَّرعيَّةُ والأحْكَامُ؛ إذْ يُبْحَث فيه عن العَوَارِض الذاتيَّة للأدلَّة الشرعيَّة، وهي إثباتُهَا الحُكْمَ، وعن العوارض الذاتيَّة للأحْكَام، وهي ثبوتها بتلك الأدلَّة».

---

(١) ينظر: تيسير التحرير ١/١٨، وإرشاد الفحول ص ٥، والتلويح على التوضيح ١/١٣٧.

(٢) ينظر: الإحكام ١/٨، ٩.

(٣) والأحكامُ: هي الوجوبُ، والنَّدب، والحُرْمَة، والكَرَاهَة، والإباحة، والسَّبَبيَّة، والشرطيَّة، والمانِعِيَّة، والصِّحَّة، والفَسَاد.
ينظر: مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ١/٦٤، وتيسير التحرير ١/١٨.

(٤) ينظر: التلويح على التوضيح ١/٢١، وتيسير التحرير ١/١٨.

٤ ـ المذْهَب الرَّابع: وهو يُنْسَب إلى ابْنِ قَاسِم العَبَّادِيّ؛ حيث يرى أن موضوعَهُ: الأدلَّةُ والترجيحُ والاجْتهاد؛ يعني المرجِّحَاتِ وصفاتِ المُجْتَهد؛ وحُجَّته في ذلك: «أن عِلْم أصول الفِقْه يُبْحَث فيه عن الأعْرَاض الذاتيَّة للتَّرْجِيح والاجتهاد أيْضاً كالأدِلَّة، ولِذٰلِكَ كانَتْ مباحثُهُما في هٰذا العِلْم بالاتفاق».

وإلى هٰذا المَذْهَب ترجع مباحثُ الأحْكَام إلى الأدلَّة.

ورُدَّ هٰذا بأنَّ البحْثَ عن التَّرْجيح بحْثٌ عن أعراض الأَدِلَّة عند تعارُضِها؛ باْعتبار ترْجيحِ بعْضِها علَىٰ بعْضٍ عنْد وجُود مرجِّح، أو باعتبارِ تساقُطِها عند عَدَمِه؛ فتدلُّ على الحُكْم في الحالَةِ الأُولَىٰ، ولا تدُلُّ علَيْه في الحالة الثَّانية.

وإنَّما يكونُ البَحْث عن الاجتهاد؛ باعتبار أنَّ الأدلَّة إنما تُسْتَنْبَط مِنْها أحكامُ المجتهِدِ دُون غيرها.

ويُعْتَبرُ ما ذَهَب إليه ابنُ قاسِم العباديُّ مخالفاً لما ذهب إليه الأصوليُّون في المرجِّحات، وصفاتِ المُجْتهِدِ؛ حيث إنَّ الأصوليِّين لم يبْحثوا عن الأصولِ المتعلِّقة بها. ويعتبر مخالفاً أيْضاً لما علَيْه رؤساءُ هٰذا الفنِّ من انحصار موْضُوعه في الأدلَّة والأحْكام، وما أوْضَحه المتكلِّمون والمناطقة من أنه إذا تعدَّد الموضُوع، فلا بُدَّ له من مفْهُوم كُلِّيٍّ يصْدُق على أفراده المتعدِّدة، ويُعَبِّر عنها، وذلك بَعِيدٌ هٰهنا.

نَشْأَةُ عِلْمِ أُصُولِ الفِقْهِ

يلاحِظُ الدارسُ لتاريخِ نشأَة أصول الفقه أنّه نَشأَ مع عِلْم الفِقْهِ، وإنْ كان الفِقْهُ قد دُوِّن قبْلَه، كما هو مَعْلُوم؛ لأنه ـ حَتْماً ـ حيث يكون فِقْهٌ، فلا بد من وجُود مِنْهاج للاستنباط جَنْباً إلى جَنْب. وحيثُ كانَ المِنْهَاجُ، فلا محالة مِنْ أُصُول الفِقْه. وإذا كانَ استنباطُ الفِقْه قد ٱبْتَدَأ بَعْد الرَّسُول ﷺ أي: في عَصْر الصَّحابة، فإنَّ الفقهاء من بَينهم كأبْنِ مَسْعُود، وعليِّ بْنِ أَبِي طالبٍ، وابن الخطَّاب ما كَانُوا يقولون أقوالَهُم، ويعبِّرون عن آرائهم من غَيْر قَيْدٍ ولا ضَابِطٍ، فَإذا سمع أحدٌ عليًا ـ كرَّم الله وجْهَه ـ يقُول في عُقُوبة شَارِب الخَمْر: «إنَّه إذا شَرِبَ هَذَى وإذا هَذَى، ٱفْتَرَى، وحدُّه حَدُّ المُفْتَرِين؛ فيجبُ حدُّ القذْف» فإن السامع يجد أن الإمامَ الجليلَ ـ كرَّم الله وجْهه ـ ينهج منهاج الحُكْم بالمآل، أو الحُكْم بسَدِّ الذرائع. كذلك قال عبد اللّه بنُ مَسْعُود في عِدَّة المُتوفَّىٰ عنها زوجُها الحَامِلِ: أنَّ عِدَّتها بوضع الحَمْل، واستدلَّ على ما ذهب إلَيْه بقوْلِهِ تعالىٰ: ﴿وَأُولَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [سورة الطلاق: الآية ٤]، ويقول في ذلك: «أشْهَدُ أنَّ سورة النِّسَاء الصغرىٰ نزلَتْ بعد سورةِ النِّساء الكُبْرىٰ» يقصد أن سورة «الطَّلاق» نزلت بعد سورة «البَقَرة»، وهو يشير إلى قاعدةٍ مِنْ قواعدِ عِلْم الأُصُول؛ وهي: «أن المتأخِّر ينْسَخ المتقدِّم أو يخصِّصُه» وهو يلتزم بهذا منهاجاً أصوليًا إذنْ نستطيع أن نقرِّر ـ بلا شكٍّ ـ أن الصَّحابة ـ رضي الله عنهم ـ في اجتهادِهِمْ كانُوا يلتزمُون مناهِجَ، وإنْ لم يصرِّحوا في كل الأحْوال بها[1].

ومما لا شَكَّ فيه أنَّ الصحابة ـ رضوانُ الله عليهم ـ لم يُحْدِثُوا هذا الأمْرَ دون مقدِّمات، إنَّما هو نتائجُ لتعليم الرَّسُول ﷺ لهم هٰذهِ القواعِدَ. حيثُ تمَّ في عصْر الرسُول ﷺ تأصيلُ مصادِرِ الشَّرِيعة الرَّئِيسيَّة المَشْهُورة في عَصْره.

---

(١) ينظر: أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص ١٠ ـ ١١.

ومن ناحية أُخرىٰ، فقدْ أوْضَح الرَّسُول ﷺ بالقرآن، أو بسُنَّته ـ بٱعتبارهما المصْدَرَيْن الأساسيَّيْن لشريعة الله تعالى ـ كثيراً من المبادئ العامَّة، والقواعد الرَّئيسيَّة التي يجبُ على المجتهد أنْ يَحْذُو حَذْوَها في ٱجْتهاده.

ومن أمثلة ذلك فهْمُ النُّصُوص باللِّسان العربيِّ؛ لأنَّ الله تعالى قد بيَّن في كتابه أنَّه أنزله باللِّسان العربيِّ، وأنَّ الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فَهِمُوا مِنْ صيغة الأمْر أنَّها تَكُون للطَّلَب، كما فهموا من صيغة النَّهْي أنَّها تكون لعَدَمِ الفِعْل:

مثال صيغة الأمْر:

ما روي من أن رسول الله ﷺ مَرَّ على أُبَيِّ بن كَعْبٍ، وهو في الصَّلاة، فدعاه، فلَمْ يُجِبْه، ثم اعتذَرَ إلَيْه؛ أنه كان في الصلاة، فقال له: أَلَمْ تَسْمَعِ الله يَقُول: ﴿ٱسْتَجِيبُوا لِلَّهِ ولِلرَّسُولِ إذَا دَعَاكُمْ﴾؟ [سورة الأنفال: الآية ٢٤] قال: بلى، يا رسول الله؛ لا أَعُودُ[1]، حيث فهم أبيُّ بنُ كَعْبٍ ـ رضي الله عنه ـ أنَّ صيغة الأمْر للوجوب، إلاَّ أنه اسْتَثْنىٰ حالَتَهُ من ذٰلك.

ومثال صيغة النَّهْي:

روتْ أُمُّ عطيَّةَ ـ رضي الله عنها ـ أنها قالَتْ: نُهِينَا عَنِ ٱتِّبَاعِ الجَنَائِزِ، وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنَا[2].

وفي هٰذا يقولُ الحافظُ ابنُ حَجَر: عند تعليقه على هٰذا الحَدِيثِ: أي: ولم يُؤكِّد عَلَيْنا في المَنْع، كما أكَّدَ عَلَيْنا في غَيْره من المَنْهيَّات، فكأنَّها قالَتْ: كُرِه لنا اتِّبَاعُ الجنائِزِ مِنْ غَيْر تَحْرِيم. والقصَّة هنا نَهْيٌ بَعْدَ إباحَةٍ، فكان ظاهراً في التَّحْريم، فأرادت أن تُبيِّن لهم أنَّه لم يُصَرِّح لهم بالتحريم.

وإنَّ المستَقْرِئَ للشريعة الإسْلاميَّة قرآناً وسُنَّة يجد أن تأسيسَ المَنَاهِجِ الأصوليَّة قد تمَّ في عَصْر الرَّسُولِ ﷺ، وبعد أنْ ارتحل إلى جِوَارِ رَبِّه طبَّق الصَّحابة ـ رضي الله تعالىٰ عَنْهُم ـ ما تَعَلَّمُوا مِنْه مِنْ قَوَاعِدَ أصوليَّةٍ، ثُمَّ بَعْدَ ذٰلك تلاحقَتِ الأزمانُ حتَّى عَصْر الشَّافعيِّ.

ولقد تنوَّعتِ الآراء وتعدَّدتْ حول واضِعِ عِلْم أُصُول الفِقْه، ونحن نذكر خلافَهُم علىٰ سَبِيلِ الإجْمَال لا الحَصْر:

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه ٥/١٤٣ في كتاب «فضائل القرآن» باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب حديث ٢٨٧٥، وأحمد في المسند ٢/٣١٢ ـ ٣١٣، والبغوي في شرح السُّنة ٢/٣٣٩.

(٢) أخرجه البخاري ٣/١٧٣ في كتاب الجنائز باب اتباع النساء الجنائز حديث ١٢٧٨.

اخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ حَوْلَ وَاضِعِ عِلْمِ الأُصُولِ:

يَرَى الجُمْهُورُ من أهْلِ الفِقْه والأُصُول أنَّ الإمام الشافعيَّ هو أوَّلُ من دوَّنَ «أُصُولَ الفِقْه».

ونرجئُ الكلام حَوْل الإمام الشَّافعيِّ باعتباره واضِعاً لقواعِدِ الاسْتِنْبَاط التي هي مدارُ عِلْم أُصُول الفِقْه، بعد التعرُّض لاختلاف العلماءِ حَوْل واضِعِ عِلْم أُصُول الفِقْه.

أوَّلاً: الإمَامُ مُحَمَّدٌ البَاقِرُ:

هو: محمَّدُ بنُ عليٍّ زين العابِدِينَ بْن الحُسَيْن الطالبيُّ الهاشميُّ القرشيُّ، أبو جَعْفَرٍ الباقرُ: خامس الأئمَّة الاثْنَيْ عَشَرَ عِنْد الإماميَّة. كان ناسكاً عابداً، له في العِلْم وتفسير القُرْآن آراءٌ وأقوالٌ وُلِدَ بالمدينة عام ٥٧ هـ، وتُوُفِّيَ بـ«الحميمَةِ» عام ١١٤ هـ، ودُفِنَ بـ«المدينة»[1]. وابنه جعفرُ بنُ محمَّد الملقَّبُ بـ«الصادق» سادسُ الأئمَّة الاثْنَيْ عَشَرَ عِنْد الإماميَّة، ولُقِّبَ بـ«الصَّادِق»؛ لأنَّه لَم يُعْرَف بالكذِبِ قطُّ، ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٤٨ هـ بـ«المدينة».

قال آيةُ الله السَّيِّدُ حسَنُ الصَّدْر: اعْلَمْ أنَّ أوَّل مَنْ وضَع أُصُولَ الفِقْهِ وفتَح بَابَهُ، وأوْضَح مسائِلَهُ الإمامُ أبو جَعْفَرٍ محمَّدٌ الباقرُ، ثم مِنْ بَعْده ابْنُهُ الإمَامُ أبو عبْدِ اللّٰهِ الصَّادقُ، وقد أمْلَيا على أصحابِهِما قواعِدَه، وجمَعُوا من ذٰلك مسائِلَ رتَّبَها المتأخِّرون على ترْتِيب المصنِّفين برواياتٍ مسْنَدةٍ إلَيْهما، مُتَّصِلَةِ الإسنادِ، وكُتُبُ مسائلِ الفِقْهِ المرويَّةِ عَنْهُما بأيدينا إلى هٰذَا الوقْت بحمد الله، مِنها كتابُ أُصُول آل السَّيِّد الرَّسُول رتِّب على ترْتيب مباحث أُصُول الفِقْه الدَّائرة بَيْن المتأخِّرين، جمعه السيِّد الشريفُ المُوسَوِيُّ هاشم بْنُ زينِ العَابِدِينَ الخونساريُّ الأصفهانيُّ ـ رضي الله عنه ـ في نحْو عشرين ألْفَ بيْتٍ كتابةً.

ومنها الأُصُولُ الأصليَّة للسَّيِّد العلاَّمة المحدِّث عبد اللّٰه بن محمَّد الرضا الحُسَيْنِيِّ، وهٰذا الكتاب من أحسنِ ما رُوِيَ، فيه أصول تبلغ خَمْسَةَ عَشَرَ أَلْفَ بَيْتٍ.

ومِنْها الفُصُول المُهِمَّة في أُصُول الأئمَّة للشَّيْخ المحدِّث محمَّد بن الحسن بن عَلي العامِلِيّ.

---

(١) ينظر: تهذيب التهذيب ٩/ ٣٥٠، وصفة الصفوة ٢/ ٦٠، وحلية الأولياء ٣/ ١٨٠، والأعلام ٦/ ٢٧١.

ثَانِياً: الإِمَامُ أَبُو حَنِيفَةَ النُّعْمَانُ:

هُوَ: النُّعْمَانُ بنُ ثَابِتٍ، التيميُّ بالولاء، الكوفيُّ، أبو حنيفة، إمامُ الحنفيَّة، أحدُ دَعائِمِ الإِسْلاَمِ الأربعةِ عِنْد أَهْلِ السُّنَّة، وُلِدَ سنَةَ ٨٠ هـ، وتُوُفِّيَ ببغداد سَنَة ١٥٠ هـ.

وقد أثنَىٰ عليه الأستاذُ أبو الوفا الأفغانيُّ، وقال فيه: «وأمَّا أوَّل من صنَّف في عِلْم الأُصُول ـ فيما نعْلَم ـ فهو إمام الأئمة، وسراجُ الأمَّةِ أبو حنيفة النعمانُ ـ رضي الله عنه ـ حَيْثُ بيَّن طرق الاستنباط في كتاب «الرأي» له، وجاءَ بعْدَه صاحباه القاضي الإمامُ أبو يوسُفَ يعقوبُ بنُ إبراهيم الأنصاريُّ، والإمامُ الربانيُّ محمَّدُ بنُ الحَسَنِ الشيبانيُّ ـ رحمهما الله ـ ثم الإمام محمَّدُ بنُ إدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ ـ رحمه الله ـ صنف «رسالته».

ثَالِثاً: مُحَمَّدُ بْنُ الحَسَنِ:

هو: محمَّدُ بنُ الحسنِ بْنِ فرْقَدٍ، من موالي بَنِي شَيْبَانَ، أبو عبد اللَّه، إمام بالفقْه والأصُول، وهو الذي نشَر عِلْم أبي حنيفة. وُلِدَ بـ«وَاسِط» سنة ١٣١ هـ وتُوُفِّيَ بـ«الرَّيِّ» سنة ١٨٩ هـ.

جاء في «فِهْرِسْت» ابن النَّدِيم: أنَّ له من الكتب في الأصول كتاب «الصَّلاة»، وكتاب «الزَّكَاة»، وكتابَ «المَنَاسِك»، وكتابَ «النِّكَاح»، وكتابَ «الطَّلاَق»... وكتابَ «اجْتِهاد الرَّأْي»، وكتابَ «الاسْتِحْسَان» وكتاب «أُصُول الفِقْه»... إلخ.

وقال ابنُ خَلِّكَانَ: صنَّف محمَّدُ بنُ الحَسَنِ الشيبانيُّ الكُتُبَ الكثيرةَ النادِرَةَ مِثْل «الجامع الكَبير»، و«الجامع الصَّغير»... إلخ.

وجاء في كتاب «هَدِيَّة العارفين»: أنَّ له كتاب «الأصْل في الفُرُوع».

وقال الأستاذ أحمد أمين: نَعَمْ، روىٰ ابنُ النَّدِيم أنَّ محمَّد بْنَ الحَسَنِ أَلَّف كتاباً في أُصُول الفِقْه، ولكنْ لم يَصِلْ إِلَيْنا هٰذا الكتابُ، حتَّىٰ نستطيع أنْ نقارِنَ بَيْنَهُ وبَيْن «رسالةِ الشَّافِعِيِّ»، ونعْلَمَ ماذا استفاد الشافعيُّ من أصول محمَّدٍ، وماذا اخترع من نَفْسِه؟.

رابعاً: أَبُو يُوسُفَ:

هو: يعقوبُ بنُ إِبْرَاهِيمَ بْن حبيبٍ الأَنْصَارِيُّ الكُوفِيُّ البغداديُّ، صاحبُ الإمام أَبِي حنيفة وتِلْمِيذُه، وأول من نشر مذهبه، ولد بـ«الكوفة» سنة ١١٣ هـ، وهو أوَّل من دُعِيَ قاضي القُضَاة، وأوَّلُ مَنْ وضَعَ الكُتُبَ في «أُصُول الفقه» توفي سنة ١٨٢ هـ.

ومما لا شَكَّ فيه أنَّ أبا يوسُفَ قد استعْمَل لَفْظ «أُصُولِ الفِقْه» كما أَلمحنا إلى ذلك

سابقاً، وسواء أراد به المَعْنَى الإضافيَّ، أو اللَّقبيَّ الَّذي اشتهر به عِند المتأخّرين، فإنَّه دلَّ على المنْهج الأصوليّ. ومما يُذْكَر أنَّه جاء في بَعْض المصادِر مِثْل كتاب «مناقب الإمام الأعْظَم» نَقْلاً عن طَلْحة بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ؛ أنَّ أبا يُوسُفَ أوّلُ من ألَّف الكُتُب في أصول الفِقْه على مَذْهَب أبِي حَنيفَة.

ورأى الشَّيْخُ مصطفى عبد الرَّزاق أنَّ القَوْل بأنَّ أبا يوسُفَ هو أوّلُ من تكلّم في أصول الفِقْه على مذْهَب أبِي حنيفَةَ، إذا صَحَّ، لا يُعَارِض القَوْلَ بأن الشافعيَّ هو الذي وضَع أصولَ الفِقْه علماً ذا قواعِدَ ومبادئَ عامَّةٍ يَرْجِعُ إليها كلُّ مستَنْبِطٍ لحكْمٍ شَرْعِيٍّ.

وهٰذه الآراء ـ الَّتي ألْمَحْنا إليها ـ وإن كانت تُعْطِينا فكْرةً عامَّةً بأنَّ هناك حركاتٍ بدأَتْ تَنْظُر في تَكْوين هٰذا العِلْم إلاَّ أنَّ الإمام الشافعيَّ قد أرسَىٰ قواعِدَ هٰذا الفَنّ.

قال البيهقيُّ: «ومَنْ وَقَفَ على الحكايات الَّتِي وَرَدَتْ عن علماء عَصْرِهِ وفقهاءِ زَمَنِهِ الَّذين ماتَ بَعْضُهم قبْلَه، وبعْضُهم بَعْدَه، عَرَف اعْتِرَافَهم له بالعِلْم والفِقْه، وأنَّه لم يُسْبَقْ إلى التَّصْنِيف في الأُصُول، وأنَّهم عَنْه أَخَذُوا هٰذا النَّوْعَ من العِلْم، وواضحٌ في كُتُبِ من صنَّف في أصول الفقه أنَّهم اقتبسوا عِلْمَها، وعلى تأْسِيسِهِ وضَعُوها.

وصَرَّح الرَّازيُّ بدون تردُّد بأن النَّاسَ مُتَّفِقون على ذلك؛ حيث يقول: اتَّفقَ النَّاسُ على أنَّ أوَّلَ من صنَّفَ في هذا العِلْم ـ أي: علم أصولِ الفقهِ ـ الشَّافعيُّ، وهُو الَّذي نَسَّقَ أبْوَابه، وميَّز بَعْض أقْسَامِه مِنْ بعض، وفسَّر مراتِبَها في القُوَّة والضَّعْف.

وقال الجُوينيُّ في «شَرْح الرِّسَالة»: «لم يَسبِقِ الشافعيَّ أحدٌ في تصانِيفِ الأُصُول، ومَعْرِفَتها، وقد حُكِيَ عن ابْنِ عبَّاس تخصيصُ العمومِ، وعنْ بَعْضِهم القولُ بالمَفْهُومِ، ومنْ بعدهم لم يُقَلْ في الأصولِ شيءٌ، ولَمْ يَكُنْ لهم فيه قدمٌ، فإنَّا رأيْنا كُتُب السَّلَف من التابعين، وتابِعِي التَّابِعينَ وغَيْرِهم، وما رأيْنَاهم صنَّفوا فيه».

وقال الشَّيخ محمَّد أبو زهرة: «وقدِ اخْتصَّ الشافعيُّ من بين المجتهدينَ الَّذِين سَبَقُوه وعاصَرُوه بأنَّه هو الَّذي حَدَّ أصولَ الاسْتِنْبَاط، وضبَطَها بقواعد عامَّةٍ كلِّيَّةٍ. . . فكان الشافعيُّ بهٰذا السَّبْق واضِعَ عِلْم أُصُول الفِقْه؛ لأنَّ الفُقَهَاء كانوا قَبْلَه يَجْتَهِدُون من غَيْر أن تكونَ حُدودٌ هناك مرسومةٌ لِلاسْتِنْبَاط.

وقال المستَشْرِق جولد زيهير: وأظْهَر مزايا محمَّدِ بنِ إدْرِيسَ الشَّافعيِّ أنه وضَع نظام الاسْتِنباط الشَّرْعِيِّ من أصول الفقه، وحَدَّد مجالَ كلِّ أصْلٍ من هٰذه الأُصول، وقَدِ ابْتَدَعَ فِي رِسَالَتِهِ نِظاماً لِلقياس العَقْليِّ الذي ينبغي الرُّجُوع إلَيْه في التَّشْرِيع مِنْ غَيْر إخْلالٍ بما

للكتاب والسُّنَّة من الشَّأن المقدَّم، ورتَّب الاستنباطَ من هٰذه الأصول ووضَع القَوَاعِدَ؛ لاستعمالها بَعْد ما كان جُزَافاً.

ونختَتِمُ ذٰلك بكلمةٍ للإمام الإسنويِّ حاكياً الإجْماعَ على ما سلف؛ إذ يقول: وكانَ إمَامُنَا الشَّافعيُّ ـ رضي الله عنه ـ هو المُبْتَكِر لهٰذا العِلْم بلا نزاعٍ، وأوَّلَ من صنَّف فيه بالإجْماع، وتَصْنيفُه المذكور فيه موجودٌ بحمدْ الله ـ تعالى ـ وهو الكتابُ الجليلُ المشْهُور المَسْمُوع عليه المتصلُ إسْنَادُه الصَّحيحُ إلى زَمانِنَا المَعْرُوفُ بـ«الرِّسَالَة»، الذي أرْسَلَ الإمامُ عبْدُ الرحمٰنِ بْنُ مهديٍّ من «خُرَاسَانَ» إلى الشافعيِّ بـ«مِصْرَ» فصَنَّفَه لَهُ، وتنافَسَ في تخصيله علماءُ عَصْره.

الرِّسَالَةُ والشَّافِعِيُّ:

قال العلاَّمة أحْمَد شَاكِر: والشافعيُّ لم يُسَمِّ «الرسالةَ» بِهٰذا الاسْم، إنَّما يُسمِّيها «الكتاب» أو يقولُ: «كِتَابِي»، أو «كِتَابُنا»[(١)].

ويقول في كتابه «جِمَاعُ العِلْمِ» مُشِيراً إلى «الرِّسَالَة»: «وفيما وصَفْنا ـ هٰهنا ـ وفي «الكِتَاب» قبل هذا»[(٢)]. ويَظْهر أنَّها سُمِّيَتِ «الرسالة» في عَصْره، بسبب إرْسَاله إيَّاها لعبْدِ الرحمٰن بْنِ مهديٍّ، كما تقدَّم.

وكتابُ «الرِّسالة» أوَّلُ كتابٍ أُلِّف في «أُصولِ الفِقْه»، بل هو أوَّلُ كتابٍ أُلِّفَ في «أُصولِ الحَدِيثِ» أيْضاً.

قال الفخرُ الرَّازيُّ في «مناقِب الشَّافِعِيّ»: «كانوا قبْلَ الإمامِ الشافعيِّ يتكلَّمون في مسَائِلِ أُصُول الفِقْهِ، ويستدلُّون ويَعْتَرِضُون، ولكنْ ما كان لَهُمْ قانونٌ كُلِّيٌّ مرجوعٌ إلَيْه في مَعْرِفَة دَلائلِ الشَّريعةِ، وفي كيفيَّة مُعَارضَاتِهَا وتَرْجِيحَاتِها، فَاسْتَنْبط الشافعيُّ عِلْمَ أُصُول الفِقْهِ، ووضَع للخلْق قانوناً كلِّيًّا يُرْجَع إلَيْه في معرفة مراتِبِ أدلَّة الشَّرْع، فثَبَتَ أن نسبة الشَّافِعِيِّ إلى عِلْم الشَّرْعِ كنسبة أرِسْطَاليسَ إلى عِلْم العَقْل».

وقال بدرُ الدِّينِ الزركشيُّ في كتاب «البَحْرِ المُحِيطِ» في الأُصُول: الشافعيُّ أولُ من صنَّف في أُصُول الفِقْه، صنَّف فيه كتاب «الرِّسالة»، وكتاب «أَحْكَام القُرْآن»، وكتاب «اختلاف الحديث»، وكتاب «إبطال الاسْتِحْسَان»، وكتاب «جِمَاع العِلْم» وكتاب «القياس».

---

(١) ينظر: الرسالة فقرة: ٩٦، ٤١٨، ٤٢٠، ٥٧٣، ٦٢٥، ٧٠٩، ٩٥٣.
(٢) ينظر: الأم ٧/ ٢٥٣.

وأقولُ: إنَّ أبوابَ الكِتَاب ومسائِلَه، الَّتِي عَرَضَ الشافعيُّ فيها للكلامِ على حديثِ الواحِدِ والحُجَّة فيه، وإلىٰ شُرُوط صحَّة الحديث، وعَدالة الرُّواة، وردِّ الخَبَر المُرْسَل والمُنْقَطِع، هٰذه المسائلُ عِنْدي أدقُّ وأغْلَىٰ ما كتَبَ العُلَماءُ فِي أُصُول الحَدِيث، بلْ إنَّ المتفقِّه في علوم الحديث يَفْهَم أنَّ ما كُتِبَ بعْده إنَّما هوَ فُروعٌ مِنْه، وعالَةٌ عَلَيْه، وأنَّه جَمَعَ ذٰلك، وصنَّفه على غَيْرِ مِثَالٍ سَبَق، لله أبُوهُ!...

و«كتاب الرِّسالة» بل كتبُ الشافعيِّ أجمعُ كتبُ أدبٍ ولغةٍ وثقافةٍ، قبل أن تَكُون كتُبَ فِقْهٍ وأُصُولٍ؛ ذلك أن الشافعيَّ لم تَهْجُنْه عُجْمَةٌ، ولم تَدْخُل على لسانِه لُكْنَةٌ ولم تُحْفَظْ عليه لَحْنَةٌ أو سَقْطَةٌ.

قال عبد الملكِ بنُ هشامِ النَّحْويُّ صاحبُ «السِّيرةِ»: «طَالَتْ مُجَالسَتُنا للشافعيِّ، فما سمِعْتُ منه لَحْنَةً قطُّ، ولا كلمةً غيْرُها أحْسَنُ مِنْهَا».

وقال أيْضاً: «جالَسْتُ الشافعيَّ زماناً، فما سمعْتُه تكلَّم، إلاَّ إذا اعتبرها المعتَبِرُ لا يجد كلمةً في العربيةِ أَحْسَنُ مِنها».

وقال أيْضاً: «الشافعيُّ كلامه لُغَةٌ يُحْتَجُّ بها».

وقال الزَّعفرانيُّ: «كان قوْمٌ من أهْلِ العربيَّة يختَلِفُون إلى مَجْلِس الشَّافعيِّ معنا، ويجْلِسُون ناحية، فقلْتُ لرجل من رؤَسَائِهم: إنَّكُمْ لا تتعاطَوْن العِلْم، فلِمَ تخْتَلِفُون مَعَنا؟ قالوا: نَسْمَع لُغَةَ الشَّافعيِّ».

وقال الأَصْمَعِيُّ: «صحَّحْت أشْعَار «هُذَيْلٍ» على فَتًى من «قُرَيْشٍ»، يقال له: محمَّدُ بنُ إدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ».

وقال ثَعْلَبُ: «العجَبُ أنَّ بَعْض النَّاسِ يَأْخُذُون اللُّغَة عن الشافعيِّ، وهو مِنْ بَيْت اللُّغَة! والشافعيُّ يجِبُ أنْ يُؤْخَذ منه اللُّغةُ، لا أنْ يُؤْخَذَ عَلَيْه اللُّغَةُ» يعني: يجب أن يحتجوا بألفاظه نَفْسِها، لا بما نَقَلَه فَقَطْ، وكفَىٰ بشهادة الجاحظ في «أدَبِه وبَيَانِهِ» حيث يقول: «نَظَرْتُ في كُتُبِ هٰؤلاءِ النَّبَغَةِ الَّذِين نَبَغُوا فِي العِلْم، فَلَمْ أرَ أحْسَنَ تأْليفاً من المُطَّلبِيِّ، كأنَّ لِسَانه يَنْظِمُ الدُّرَّ» فكُتُبه كلها مُثُلٌ رائعةٌ من الأَدَب العربيِّ النَّقيِّ، في الذروة العُلْيا من البَلاَغة، يَكْتُب على سَجيتِهِ، ويُمْلي بِفِطْرَتِه، لا يتكلَّف ولا يَتَصَنَّع، أَفْصَحُ نَثْرٍ تَقْرَؤُه بَعْد القُرْآن والحَدِيث، لا يُسَامِيه قائلٌ، ولا يُدَانيه كاتبٌ. ونحن نرىٰ أنَّ هٰذا الكتاب «كتابَ الرِّسالة» ينبغي أن يَكُون من الكُتُب المَقْرُوءة في كُلِّيَّات الأَزْهَر، وكلِّيَّات الجَامِعَة، وأنْ تُخْتَار مِنه فِقْراتٌ لطُلاَّبِ الدراسةِ الثَّانويةِ في المعاهدِ والمَدَارِس؛ لِيُفِيدُوا من ذٰلك

عِلماً بِصِحَّة النَّظَر وقوَّة الحُجَّة، وبَيَاناً لا يَرَوْنَ مِثْلَه في كُتُب العُلَماء، وآثَارِ الأُدَبَاء، وقد بَيَّن العلاَّمة ابن خَلْدُونَ في «مقدمته» أهميَّة «الرسالة» فقال: أوَّلُ مَنْ كَتَب فِيه: الشافعيُّ ـ رضي الله عنه ـ أَمْلَىٰ فيه رسالَتَه المَشْهُورة، تكلَّم فيها عن الأَوَامِرِ والنَّواهِي، والبَيَان، والخَبَر، والنَّسْخ وحُكْم العِلَّة المَنْصُوصَة من القياسِ، ثمَّ كَتَب فقهاءُ الحنفيَّة فيه، وحقَّقوا تلك القواعِدَ، وأوْسَعُوا القَوْلَ فيها، وكتَب المتكلِّمون أيْضاً، إلاَّ أن كتابَة الفقهاء فيها أَمَسُّ بالفقْهِ، وأَلْيَقُ بِٱلفُرُوع.

خُلاَصَةُ رِسَالَةِ الشَّافعيِّ:

أجْمَل ابنُ خَلْدُونَ ما حَوَتْهُ رسالةُ الشَّافعيِّ من المَعْلُوماتِ، وسنلخِّصُ هنا هٰذه الرسَالَة؛ ليَرَى القارئُ أوَّلَ نهْج نهَجَه الأصوليُّون في تأليفهم: بدأ الشَّافعيُّ في رِسَالَتِهِ ـ رضي الله عنه ـ فعرَّف البيانَ بأنَّه اسمٌ جامعٌ لمعانٍ مجتمعةِ الأُصُولِ، متَشَعِّبة الفُرُوع، وهي بيانٌ لِمَنْ خُوطِبَ بِهَا مِمَّنْ نزل القرآنُ بِلِسَانِه، وهي مُتَقَارِبَةُ الاسْتِوَاءِ عِنْده، وإن كان بَعْضُها أشدَّ تأكيداً، وهي مختلفةٌ عِنْد من يَجْهَل لسانَ العَرَب، ومِنْ ذٰلك ما أَبَانَهُ الله لخَلْقِه نَصًّا، كجُمَل الفَرَائِض؛ من صلاةٍ، وزكاةٍ، وحجٍّ، وصَوْم، وتَحْرِيم الفَوَاحِشِ، وبَعْض المَطْعُومَات، ثُمَّ بيَّن عَلَىٰ لِسَانِ نبيِّه عَدَدَ الصَّلَوَات، ونصَابَ الزَّكاة ووقتَيْهِما، ومِنْ ذلك: ما فَرَضَ الله ـ جلَّ ثناؤه ـ على خلْقِه الاجْتهادَ في طَلَبِه، وابْتَلَىٰ طَاعَتَهُم في الاجْتِهَادِ، ومثَّل لذٰلك بقول الله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [سورة البقرة: الآية ١٤٤] فدلَّهم ـ جل ثَنَاؤُه ـ إذا غَابُوا عن المَسْجِد الحرامِ ـ على صواب الاجْتهاد ممَّا فرض عَلَيْهم بالعُقُولِ، الَّتِي رُكِّبت فيهم، المُمَيِّزة بين الأشياء وأضْدَادها، والعلامات الَّتِي نَصَبَهَا لهم، دُون عَيْن المَسْجِد الحَرَام.

جهة العِلْم بالحُكْم:

قال الشافعيُّ في «رسالَتِهِ»: إنَّ جهة العِلْم بالحُكْم؛ إمَّا الكتابُ، وإما السُّنَّة، وإمَّا الإجْمَاع، وإمَّا القياسُ.

ثم قال: إنَّ جميع كتابِ الله نَزَلَ بِلِسَان العَرَب، والأدلَّةُ على ذٰلِك بيِّنةٌ في كتاب الله، فإذا كانتِ الألسنةُ مختلفةً بما لا يفْهَمُه بعضُهم عنْ بعْضٍ، فلا بُدَّ أن يَكُون بعضُهم تَبَعاً لبَعْضٍ، وأنْ يكُونَ الفَضْلُ في اللِّسان للمُتَّبَع على التَّابِع، وأوْلى النَّاسِ بالفَضْل في اللسانِ مَنْ لسانُه لسانُ النبيِّ ﷺ ولا يَجُوز ـ والله أعْلَم ـ أن يكون أهلُ لسانِهِ أتْبَاعاً لأهْل لسانٍ غَيْرِ لِسَانِهِ.

ثمَّ قال: فَعَلىٰ كُلِّ مُسْلم أنْ يتعلَّم من لسان العَرَب ما يَبْلُغه جَهْدُه، ثمَّ تكلَّم على أن في كتابِ الله عامًّا ظَاهِراً، يُرَادُ به العامُّ الظَّاهِرُ، وعامًّا ظاهراً يُرَادُ به العامُّ ويدخله الخاصُّ، وظَاهِراً يُعْرَف في سياقه أنَّه يُرَادُ به غَيْرُ ظاهره، ومِنْ هٰذا يتبيَّن ما لِعُلُوم اللُّغَةِ في فَهْم أحْكَام الدِّين من صِلَةٍ وثيقةٍ، وعلاقةٍ أكيدةٍ ثم تكلَّم على السُّنَّةِ، وأنَّ الكتاب أَمَرَ بِاتِّباعها حيث قال: ﴿فَآمِنُوا بِٱللهِ وَرَسُولِهِ﴾ وقال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللهِ والرَّسُولِ﴾ [سورة الأعراف: الآية ١٥٦]، وقال: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾[سورة النساء: الآية ٥٩].

ثم ذكر الشَّافعيُّ أنَّ الناسخَ والمَنْسُوخ يَقَع في كتاب الله، وسُنَّةِ رسُولِهِ وبينهما، فينسخ الكتابُ السُّنة، دونَ العَكْس؛ لأنَّها تابعةٌ للكتاب بِمِثْل ما نَزَلَ به نَصًّا، ومفسِّرةً مَعْنَىٰ ما أُنزِلَ فيه جُمَلاً.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ٱئْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُل مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [سورة يونس: الآية ١٥]، ثم تكلَّم علىٰ خبر الحُجَّة، ومثَّل له، ثم على الإجْمَاع وحُجِّيَّته ودليله، ثم بَسَط ما أسْلَف من الاجتهاد، وقَفَّى على ذلك بالكَلاَم على القياسِ والاسْتِحْسَان، وما قيل في الاسْتِحْسَان.

هٰذه خُلاصة ما في «رسالةِ الشَّافِعِيِّ» من قواعد، وقد أكْثَر فيها من التَّطْبِيق والاستشهادِ بالآيَاتِ والأَحَادِيث، وهِيَ طريقةٌ أشْبَهُ بِعَهْد السَّلَف الذي عُنِيَ بِٱلتَّطْبِيقِ، لا بِعَهْد الخَلَفِ الَّذِي عُنِيَ بِٱلقَوَاعد.

مَنَاهِـجُ العُلَمَاءِ فِي الدِّرَاسَاتِ الأُصُولِيَّةِ

تعدَّدتْ مناهجُ العُلَماء بَعْد الشافعيِّ واختلفتْ كتُبُهم الأصوليَّة تَبَعاً لاخْتِلافِ مناهِجِهِمْ ومشاربهمْ في الدِّراسات الأُصوليَّة. ويمكن إجْمال هٰذه المَذَاهِبِ فِي ثَلاَث شُعَبٍ مختلفةٍ لكلٍّ منها ضوابطُ وقواعدُ خاصَّةٌ بها:

أوَّلاً: الاتجاه النظريُّ المَحْضُ الَّذي لا يتأثَّر بِفُرُوعِ أيِّ مَذْهَبٍ فِقْهِيٍّ، وهو مَذْهَبُ الشافعيِّ ومَنْ سَارَ عَلَيْه بَعْده، حيثُ إنَّ الشافعيَّ ـ رحمه الله ـ قد لاحظ في منهاجه الذي وضَعَه عن عِلْم الأصول أن يَكُونَ عِلْمُ الأُصول مِيزاناً ضابِطاً وقانُوناً كُلِّيًّا تَجِبُ مراعاته عِنْد ٱستِنْباطِ الأَحْكَام.

ثانياً: الاتجاهُ المتأثِّر بالفُرُوعِ الفقهيَّةِ، والَّذِي يَخْدمُ تِلك الفُرُوع، ويُثْبِتُ سلامة الاجتهاد فيها.

ثالثاً: المَذْهَب الجامعُ بَيْن الاتِّجاهَيْن السابِقَيْن، وظهر هذا المذهَبُ في مرحلةٍ متأخِّرة.

والنَّاظِرُ لتاريخِ هٰذه المناهِجِ يُلاحظ أنَّها ظَهَرَت بَعْد تقرُّر المذاهِبِ الفقهيَّة.

وفي ذلك يقول العلاَّمة أبو زهرة: «وقد سار الفقهاء بعد تقرُّر المذاهب الفقهية في دراسَةِ أُصول الفقه في ٱتِّجاهَيْنِ مختلفَيْنِ:

أحدهما: اتِّجاهٌ نظريٌّ، وهو لا يتأثَّر بفروعِ أيِّ مَذْهَبٍ. . .

ثانيهما: اتِّجاهٌ متأثِّرٌ بالفروعِ وهو يتَّجه لخدْمَتِها، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها[1]. . . . وإلَيْكَ الكلامَ عَلَيْها بالتَّفْصيل:

---

(١) ينظر: أصول الفقه ١٧ ـ ١٨.

أوّلاً: الاتّجاهُ النَّظريُّ:

من المعلومِ أنَّ الشافعيَّ ـ رحمه الله ـ هُوَ واضعُ أساس هٰذا الاتّجاهِ النَّظريّ الَّذي لا يتأثّر بفروع أيِّ مَذْهَب، حَيْث كانَتْ عنايتُه متَّجِهةً إلى تَحْقيقِ القَواعدِ من غَيْر اعتبارِ مذهبيٍّ، بل كانَ أكبَرُ همِّه هو كيفيَّة إنتاجِ القواعدِ، سواءٌ خدَمَ ذٰلك مذهَبَه أمْ لا.

ويُعْتَبَر هٰذا الاتّجاهُ النظريُّ هو أقْدمَ الاتّجاهاتِ الأُصوليَّة لدراسة عِلْم الأُصُول.

ويُطْلَق على هٰذا الاتجاه: «أصول الشَّافِعِيَّة» على أساس أنَّ الإمام الشافعيَّ أوَّلُ من سلكه، ويُطْلَق عَلَيْه أيضاً: «طريقةُ المتكلّمين»؛ لأن كثيراً من علماء الكلامِ لهُمْ بحوثٌ في الأصول؛ على هٰذا الاتجاه النظريِّ ولهذا الاتجاه النظريِّ خصائصُ تميِّزه وتوضِّح ملامحَه؛ حيثُ لا يَعْتَمِد البحْثُ فيه على تعصُّبٍ مذهبيٍّ، وذٰلك لأنَّ القواعد الأصوليَّة لا تَخْضع فيه للفُرُوع المذهبيَّة، بل كانَتِ القواعدُ تُدْرس باعتبارِها حاكمةً على الفروع، وباعتبارِهَا دعامة الفِقْه، وطريق الاستنباط.

ثمَّة مَيْزةٌ أُخرىٰ تَكْمُن في أنَّ الخلافاتِ الَّتي وقَعَتْ بَيْن الأصوليِّين على هٰذا الاتّجاه كانَتْ تَسْتَنِدُ إلى دليلٍ مباشرٍ لا إلى فَرْعٍ من الفروعِ المذهبيَّة. والملاحظُ أنَّ لهذا الاتجاهِ أنْصاراً متعدِّدين ومنْتَشِرين في البلاد الإسلاميَّة، ويمكنُ أن نُجمِلَهُم فيما يلي:

١ ـ الشَّافِعِيَّة:

وللشَّافعيِّ أصحابٌ كثيرونَ قَبِلُوا اتّجاهَه النظريَّ في دراسَةِ القَواعِد الأصوليَّة.

ومن الملاحظِ أنَّ أصحابَهُ البغدادِيِّين كَانُوا أكْثَرَ اسْتِقلالاً مِنْ غيرهم لدرجةِ أنَّ بَعْضَهم قَدْ وَصَلَ لِدَرَجَة الاجْتِهَادِ وتأسِيسِ المَذاهِب الفِقْهِيَّة. حيث نَجِدُ في «بغدادَ» الإمامَ أبا ثَوْرٍ الكلبيَّ البغداديَّ، والإمام أحمد بْن حَنْبل أحَدَ دَعَائِم الإسْلاَم الأرْبَعَة. ونجد في «مِصْرَ» الإمام أبا يَعْقُوبَ البُوَيْطِيَّ المِصْرِيَّ، والإمامَ أبا إبراهيم المُزَنِيَّ. وفي القَرْنِ الخامِسِ الهِجْريِّ ظَهَرَتْ كوكبةٌ من الشافِعِيِّين المُبَرزين الَّذين ألفوا كثيراً من كُتُب الأصول علىٰ طَرِيقَةِ الشَّافعي، ومن أمثال هؤلاء العلماء الأجلاَّءِ القاضي عَبْد الجبَّار المعتزليُّ (٤١٥ هـ) صاحبُ «العمد» الذي شرَحَه أبو الحُسَيْن البَصْرِيُّ المعتزليُّ في كتابه «المُعْتَمَد». وأيضاً الإمامُ أبو إسحاقَ الشِّيرازيُّ الشافعيُّ (٤٧٦ هـ) صاحب «اللُّمَع» و«التَّبْصِرة» وظهر أيضاً إمامُ الحرمَيْنِ (٤٧٨ هـ) صاحبُ «البُرْهَان».

قال ابن خلدون في «مقدمته»[1]: «وكان مِنْ أحْسَن ما كتب فيه المتكلّمون كتابُ

---

(١) ينظر: المقدمة ٥٠٨.

«البُرْهَان» لإمامِ الحَرَمَيْنِ، و«المستَصْفَىٰ» للغزاليِّ، وهما من الأشعريَّة، وكتابُ «العمد» لعَبْد الجَبَّار، وشَرْحُه «المُعْتَمَد» لأبي الحُسَيْن البَصْرِيّ وهما من المعتزلة».

كذٰلك كان القَرْنُ السَّادِسُ الهجريُّ حافِلاً بعلماءِ الأُصُول الشافعيَّة أصحابِ الاتِّجاه النظريِّ، وحافلاً بإنجازاتهم الأصولية.

ومن أبْرزِ هٰؤلاءِ العلماءِ الإمامُ الغزاليُّ حجَّةُ الإسْلاَم (٥٠٥ هـ) وله كُتُبٌ كثيرةٌ في الأُصُول مثل: «المستَصْفَىٰ»، و«المَنْخُولِ»، و«المَكْنُونِ»، و«شِفَاءِ العَلِيلِ»... إلخ.

يقول العلاَّمة الخُضَرِيُّ[1] عن كتاب «المستَصْفَىٰ»: وعبارةُ المستَصْفَىٰ راقيةٌ مِنْ حَيْثُ أُسْلُوبُهَا العربيُّ، ولم يَكُنِ الغزاليُّ ممن يَشِحُّ على القرْطَاس؛ فتَرَاه كما قال يُطْلِق فيه العِنَانَ حتَّى يبلغ الغايةَ ممَّا يُرِيد، ولم يَكُنْ قد جَاءَ في زَمَنِهِم دَوْرُ التَّلخيصِ والاخْتِصَار؛ لأنَّ همَّهم الوحيدَ كانَ تأْدِيَةَ المَعْنَىٰ إلىٰ فِكْر السَّامِع، طالَ الكلام أو قَصُر».

ثمَّ جاء الإمامُ فخْرُ الدِّينِ الرَّازيُّ (٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ) صاحبُ «المَحْصُول»:

قال الإسنويُّ: «و«المَحْصُول» استمدادُهُ من كِتابَيْن لاَ يَكَاد يَخْرُج عَنْهُما غَالِباً: أحَدُهما: «المستَصْفَىٰ» لحجَّة الإسْلاَم الغَزالِيِّ، والثَّاني: «المُعْتَمَد» لأبي الحُسَيْن البَصْرِيِّ»[2].

ثم الآمِدِي سيف الدِّين (٥٥١ ـ ٦٣١ هـ) صاحبُ «الإحْكَام فِي أُصُولِ الأَحْكَام»:

قال العلاَّمة ابن خَلْدُونَ: «ثمَّ لَخَّصَ هٰذه الكتبَ الأرْبَعَة «البُرْهَانَ»، و«المُسْتَصْفَىٰ»، و«العُمَدَ»، و«المُعْتَمَدَ» ـ فَحْلان من المتكلِّمين المتأخِّرين، وهما الإمامُ فخْرُ الدِّينِ بنُ الخَطِيبِ في كتاب «المَحْصُول»، وسَيْفُ الدِّين الآمِدِيُّ في كتاب «الإحْكَام»، واختلفت طرائِقُهما في الفنِّ بين التَّحْقِيق والحِجَاج: فابْنُ الخطيبِ أمْيَلُ إلَىٰ الاستكثار من الأدلَّة والاحتجاجِ، والآمِدِيُّ مولَعٌ بتحقيق المَذَاهِب وتَفْرِيع المَسَائل، وأما كتابُ «المَحْصُول» فاخْتصَرَهُ تلميذُ الإمام سراجُ الدِّينِ الأرْمويُّ في كتابِ «التَّحْصِيلِ»، وتاجُ الدِّين الأَرْمَوِيُّ في كتاب «الحَاصِل»»[3].

أما كتابُ «الإحْكَامِ» للآمِدِيِّ فَقَد قام باخْتصاره العلاَّمة أبو عَمْرٍو عثمانُ بنُ الحَاجِبِ (٦٤٦ هـ) وجَعَل ذلك في كتاب سَمَّاه: «مُنْتَهَىٰ السُّولِ والأَمَلِ، فِي عِلْمَي الأُصُولِ

(١) ينظر: أصول الفقه له ص ٧.
(٢) ينظر: نهاية السول ١/٨.
(٣) ينظر: مقدمة ابن خلدون ٥٠٨.

والجَدَلِ»، ثمَّ قام بعد ذٰلك باختصارِ المختصر في كتابٍ آخَرَ سماه: «مُخْتَصَرَ المُنْتَهىٰ» ثم جاء خاتمة المحقِّقين العلاَّمة البيضاويُّ فألَّف كتاباً أخَذَه من «الحاصل» لتاجِ الدِّين الأرمويِّ وسمَّاه: «مِنْهَاجَ الوُصُولِ إلى عِلْم الأُصُول».

٢ ـ المالكـيَّة:

ومِن أنْصَارِ الاتِّجاهِ النَّظريِّ من المالكيَّة ابنُ الحاجِبِ المالكيُّ (٦٤٦ هـ) صاحبُ «منتهى السُّولِ والأَمَلِ في عِلْمَي الأُصُولِ والجَدَلِ»، وهو الكتاب الذي اختصره من كتاب «الإِحْكَامِ في أُصُول الأَحْكَامِ للآمديِّ»، كما اختصر هذا المختصر ـ كما ذَكَرْنا ـ في كتابٍ سَمَّاه «مختصر المنتهى».

خَوْضُ المُتَكَلِّمِينَ فِي الاتِّجَاهِ النَّظَرِيِّ:

لقد وجد المتكلِّمون فِي هٰذا الاتِّجاه النظريِّ ما يتَّفقُ مع دراساتهم العَقْلِيَّة، وآرائِهِمُ الكلامِيَّة، ونظرهـم إلى الحَقَائِق مجرَّدةً، لذا راحُوا يَبْحَثُون فيه كما يَبْحَثُون فِي عِلْم الكَلاَم. ولكثرة بُحُوثِ المتكلِّمين في الأصول علىٰ هٰذا الاتِّجاه النظريِّ ـ سُمِّي هٰذا الاتجاه أيْضاً بـ«طَرِيقَة المتكلِّمين».

وخلاصةُ طريقة المتكلِّمين هي البُعْدُ ـ ما أمْكَنَ ـ عن مسائلِ الفُرُوعِ، والاستدلالُ العقليُّ؛ لأن أصْل منهجهم هو البَحْثُ والنَّظر، ولقد تركت هٰذه الطريقةُ آثارها واضحةً على القواعد الأصوليَّة.

وهناك سؤَالٌ يطرح نَفْسَه عَلَيْنا وهُوَ مَتىٰ دخَل المتكلِّمون في دراسة المَنَاهِـج الأصوليَّة؟

ويجيبُ الشَّيخُ مصطفى عبد الرَّازِق إلى أن المتكلِّمين وضَعوا أيْدِيَهُم على عِلْمِ أُصُولِ الفِقْه مُنْذُ القَرْن الرَّابِع الهجريِّ[1]. وفي المسألة آراءٌ أُخْرىٰ، ترىٰ أنَّهم خاضُوا في المسائل الأصولية منذ القَرْنِ الثَّاني الهجريِّ، وليس هٰذا مَوْضِـعَ البَسْط.

ثانياً: الاتِّجَاهُ المَذْهَبِيُّ المُتَأَثِّرُ بِالْفُرُوعِ:

وأصحابُ هٰذا الاتِّجاهِ قَامُوا بِاستنباطِ القواعدِ الأُصُوليَّة مِنَ الفُرُوع الفقهيَّة؛ لخدمةِ هٰذه الفُرُوع وإثباتِ سلاَمَةِ الاجْتِهَادِ فِيها، كما قَرَّرْنا آنفاً.

---

(١) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٩.

يقولُ العلاَّمة الخُضَريُّ: «هذا الاتِّجَاهُ يُراعىٰ فيه تطبيقُ الفُرُوع المذهبيَّةِ على القَواعِد، حتَّى إنَّهم كانُوا يُقرِّرون قواعِدَهم على مُقْتَضَىٰ ما نُقِلَ من الفُرُوع عَنْ أئمَّتهم، وإذا كانَتِ القاعدةُ يترتَّب عليها مخالفةُ فَرْع فقهيٍّ، شَكَّلُوها بالشَّكْل الَّذي يتَّفِق مَعه، فكأنَّهم إنَّما دوَّنوا الأُصول الَّتي ظَنُّوا أنَّ أئمَّةَ المَذْهَب اتَّبَعُوها في تَفْريعِ المَسَائل وإبْداءِ الحُكْم فِيها، وَقَدْ يُؤَدِّي بِهِمْ ذٰلكَ فِي بَعْضِ الأَحْيَان إلىٰ تَقْرِيرِ قَوَاعِدَ غَريبةِ الشَّكْل؛ لذٰلك نرى طريقَتَهُمْ مملوءَةً بالفُرُوع الكثيرة؛ لأنَّها في الحقيقة هي الأصولُ لتلك القَوَاعِد»[1].

والمتتبع لتاريخِ ظُهورِ هٰذا الاتِّجاه المذهبيِّ المتأثِّرِ بالفُروع يُدْرِك بوضوحِ السَّبَبَ الَّذي دَفَع أصحابَهُ إلى ذٰلك الاستنباطِ.

لقد كانَتْ للأئمَّةِ المُجْتهدِينَ قَبْلَ الشَّافعيِّ ـ رحمه الله ـ مناهجُ يلاحظونها في الاسْتِنْباط، لكنَّهم لم يوَضحُوا هٰذه المَنَاهِجَ، ولم يُدَوِّنُوها.

فمثلاً: لم تكنْ للحنفيَّةِ أصولٌ فقهيَّةٌ مفصَّلةٌ ومدوَّنةٌ، كذلك كان الإمامُ مالكٌ ـ رضي الله عنه ـ حيثُ لم يُرْوَ عَنْه تفصيلٌ لمناهجه. وحتَّى الإمامُ أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ ـ رضي الله عنه ـ لم يُرْوَ عَنْه تفاصيلُ مناهِجِه، كما أنَّه ـ رضي الله عنه ـ لم يُحَاوِلْ تدوينَها.

وبعد أنْ شَرَع الإمامُ الشافعيُّ ـ رضي الله عنه ـ في دراسةِ المَنَاهج الأصوليَّة وتدوينها، وصارَ ذِكْرُه مَعْرُوفاً في البِلاَدِ الإسْلاميَّة شرْقاً وغَرْباً، أدْرَكَ كثيرٌ من العُلَماء أهميَّة مَعْرِفةِ أصُولِ إمامِهِمْ للدِّفاع عن فُرُوعهم، كما أدْرَكُوا مَدىٰ حاجَتِهِمْ إلىٰ هٰذه الأُصول؛ ليمكنَهُمْ أنْ يُخرِّجوا على المَذْهَب أحكامَ الفُرُوعِ الَّتِي لم يُعْرَفْ لأئمَّة المَذْهَب أحكامٌ فيها، حتَّى لا يَخْرُجوا عن مقَايِيسِ المَذْهَب. ولهٰذا المذهبِ خصائصُ ومميِّزاتٌ تميِّزه يُمْكِن أنْ نلخِّصها فيما يلي:

١ ـ لَيْسَتْ بحوثُه مجرَّدة، بل هي دراساتٌ مطبقةٌ في فروعٍ، وبحوثٌ كلِّيَّةٌ وقضايا عامَّةٌ، تُطَبَّقُ على فروع.

٢ ـ يُعْتَبَر هٰذا الاتِّجاهُ تفكيراً فِقْهِيًّا، وقواعد مستقلَّةٌ يمكن الموازَنَةُ بينها وبَيْنَ غَيْرها مِنَ القَوَاعِد.

٣ ـ تُعْتَبَر دراسة فقهيَّةٌ كلِّيَّةٌ مقارنةٌ، والموازَنَةُ فيها لا تكونُ بين الفُرُوع، بل بين أصولها.

---

(١) ينظر: أصول الفقه ص ٧.

٤ ـ تعتبر دراسةُ هٰذا الاتّجاهِ ضَبطاً لجزئيّات المَذْهَب، وبهٰذا الضَّبْط يمكن مَعْرِفَةُ طُرُقِ التَّخْريجِ فيه، وتفريعِ فُرُوعِه، واسْتِخْراجِ أحْكَامِ لمسائلَ قَدْ تَعْرِضُ لَمْ تقَعْ فِي عَصْر الأئمَّة. وجديرٌ بالذِّكر أنَّ لهٰذا الاتّجاهِ أعْواناً وأنصاراً مِنَ الأصوليّين والعلماءِ من المَذَاهِبِ الفقهيّة المختلِفَةِ بَعْد الإمام الشافعيِّ رضي الله عنه منهم:

١ ـ الحَنَـفِيَّةُ:

يرىٰ بَعْضُ العلماءِ أنَّ الحنفيّة أوّلُ من ارتادُوا هٰذا الاتّجاه، وسَلَكُوا هٰذه الطريقة.

وفي هٰذا يقول الشَّيْخ أبو زهرة: «إنَّ أقْدَمَ كتابٍ علىٰ هٰذا من كُتُبِ الحنفيَّةِ كتابُ «أُصُول الجصَّاص» المُتوفَّى سَنَة ٢٧٠ هـ، ثم «أصول الكَرْخِيِّ» المُتوفَّىٰ سنة ٣٤٠ هـ»[1].

وهناك محاولاتٌ قديمةٌ بدأَتْ في التأليف في عِلْم الأُصُول تَحْتَ هٰذا الاتّجاه مثل كتاب «إثْباتِ القِياسِ»، و«خَبَر الوَاحِدِ»، و«اجْتِهاد الرأْيَ» لعيسَى بنِ أبَانَ (٢٢٠ هـ).

وكتاب «أصولِ الشَّاشِيِّ» لأبي يعقوبَ الشاشيِّ (٣٢٥ هـ) وكتاب «مَأْخَذ الشَّرَائِع في الأُصُول» لأبي مَنْصُور الماتُرِيدِيِّ (٣٣٣ هـ) و«رسالة الكَرْخِيِّ» لأبي الحَسَن الكَرْخِيِّ (٣٤٠ هـ)، ذكر فيها الأصول، وعَلَيْها مدار كتب أصحاب أبي حنيفة.

و«أصول الجَصَّاصِ» لأبي بَكْرِ الجَصَّاصِ (٣٧٠ هـ)، وجعَلَه مُقَدِّمة لكتابه «أحْكَام القُرْآنِ».

قال الشيخُ الخُضَرِيُّ: «أما طَرِيقةُ الحنَفِيَّة فَقَدْ أَلَّف فيها كَثِيرُونَ من فَطَاحِلِهِمْ قديماً وحديثاً، فكَتَبَ فيها من المتقدِّمين أبو بَكْرٍ أحمدُ بنُ عليِّ المعروفُ بالجَصَّاص»[2].

وفي غضون القرن الخامسِ الهجريِّ تواترت المؤلَّفات في عِلْم الأُصُول مثل كتاب «الأسْرار»، و«تقويم الأدِلَّة»، و«الأمَد الأقْصَىٰ» لأبي زَيْد الدبوسيِّ (٤٣٠ هـ)... إلخ.

قال العلاَّمة ابنُ خَلْدُونَ في «مقدِّمته»[3]: «وأما طريقةُ الحنفيَّة فكَتَبُوا فيها كثيراً، وكانَ من أحْسَنِ كتابةٍ فيها للمتقدِّمين تأليفُ أبي زَيْد الدبوسيِّ...».

والمُلاَحَظ من نصِّ «المقدِّمة» أن ابن خلدون لم يذكر اسم كتاب أَبِي زَيْدٍ في الأصول، بينما عيَّنه العلاَّمة أبو زهرة في كتابه «أُصُول الفِقْه» بأنه «تأسيسُ النَّظَر»، وقال:

---

(١) ينظر: أصول الفقه ص ١٧.
(٢) ينظر: أصول الفقه ص ٩.
(٣) ينظر: المقدمة ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

«فيها إشاراتٌ موجَزَةٌ إلى الأُصُول التي اتّفق فيها أئمّة المَذْهَب الحنفيّ مع غيرهم، أو اختلفوا فيها»[1].

وجاء بعد هٰؤُلاء الإمامُ فَخر الإِسْلام البَزْدَوِيُّ (٤٨٢ هـ) صاحب «أُصُول البَزْدَوِيّ».

قال العلاّمة ابنُ خَلْدُون[2]: «وأحْسَنُ كتابةِ المتأخّرين فيها تأليفُ سَيْف الإِسْلاَم البَزْدَوِيّ من أئمّتهم، وهو مستَوْعِبٌ».

ثم الإمامُ محمّد بن أحْمَدَ السَّرَخْسِيُّ صاحب «بُلُوغ السُّول في الأُصُول»، والمشتهر عند أهْل العِلْم أن اسم الكتاب هو «أُصُول السَّرَخْسِيّ».

٢ ـ المَالِكِـيَّةُ:

قُلْنا فيما سبَق: إنَّ الإمام مالِكاً لم يُرْوَ عَنْه تفصيلٌ لمناهجه في مصَادِرِ الأحْكَام، وطريقة فَهْم القُرْآن والسُّنَّة.

ثـم جاء أتْبَاع الإمامِ مَالِكٍ، فَاسْتَخْرَجُوا المَنَاهِـجَ الَّتِي انْتَهَجها الإمامُ مَالَكٌ في اجتهاده؛ لتكُونَ مقاييس لهم.

ولقد سَلَك أنصارُ الإمام مالِكٍ في اسْتِنْبَاطهم مناهجَ الإمَام مالِكٍ ـ رضي الله عَنْه ـ مِثْل ما سَلَك عَلَيْه الحنفيَّة، فدَرَسُوا فُرُوعَه، واسْتَخْرجوا منها ما يَصِحُّ أن يَكُونَ أصُولاً، قام عليها الاستنباطُ في ذٰلِكَ المَذْهب. وها نَحْنُ نذكُرُ بَعْضَ الأصوليّين مِنَ المالكيَّة مُنْذُ القَرْن الثَّالث الهجريّ، مِثْلُ: أصْبَغ (٢٢٥ هـ) صاحِبِ كتاب «الأُصُول»، وأيضاً إسْمَاعيل بن إسحاقَ القاضي (٢٨٢ هـ). ونجد في القَرْن الرابعِ الهجْرِيِّ الإمام أبا الفَرَجِ المالكيّ (٣٣١ هـ) صاحب كتاب «اللُّمَع».

والإمام القُشَيْرِي (٣٤٤ هـ) صاحب «القياس»، وكتاب «أصول الفقه»، كذلك كان الإمامُ أبو بَكْرِ الأبهريُّ (٣٧٥ هـ) صاحب كتاب «الأصُولِ»، وكتاب «إجماع أهْلِ المَدِينَةِ».

وألَّف ابنُ مُجَاهِدٍ الطائيُّ (٤٠٠ هـ) أيضاً في الأصول على المَذْهب المالكيّ، بَعْد ذٰلك نَجدُ الإمامَ أبا بكرٍ الباقِلانيَّ (٤٠٣ هـ) صاحب «التَّمْهيد» في أُصُول الدِّين، و«المُقْنع» في أصول الفقه. ونجد أيضاً عبْد الوهَّاب البغداديَّ (٤٢٢ هـ) صاحب «الإِفَادَةِ»، و«التَّلْخِيص»، و«أوَائِل الأدِلَّة».

---

(١) ينظر: أصول الفقه ص ٢٢.

(٢) ينظر: المقدمة ص ٥٠٩.

وفي القَرْنِ السَّابِعِ الهِجْرِيِّ نجد الإمام القرافيُّ المالكيَّ (٦٨٤ هـ) صاحب كتاب «نفائِسِ الأُصُولِ»، و«تَنْقِيح الفُصُول في عِلْم الأُصُول» وفيه سَلَك طريقة الحنفيَّة في كيفيَّة ٱسْتِخْراج القواعِدِ الأصوليَّة من الفروع المذهبيَّة، حيثُ يبيِّن أصولَ المذهبِ المالكيِّ مطبَّقة على فُرُوعِ هٰذا المَذْهَب.

٣ ـ الحنابـلة:

قُلْنا فيما سبق: إنَّ الإمام أحْمَدَ بْنَ حنْبَل لم يَكُنْ حَرِيصاً علىٰ تَدْوِين آرائِه وفَتَاوِيه، وتَدْوِين مَناهِجِه الأُصوليَّة.

وجاء بَعْده تلاميذُه وأنْصاره، فَقامُوا بِجَمْع ما قالَه الإمامُ، واتَّبَعُوا مَسْلَك الحنفيَّة مِن ٱسْتِخْراج المناهِـجِ مِنَ الفُرُوع.

ويُعْتَبَر أقْدَم كتابٍ في أصُولِ الفِقْهِ في المَذْهَب الحنبليِّ هو كِتَاب أبِي عَبْدِ اللّهِ الوَرَّاقِ الحنبليِّ (٤٠٣ هـ)، ذكره المراغيُّ ـ رحمه الله ـ في طَبقاتِ الأُصوليِّين.

ثم جاء بَعْده أبو يَعْلىٰ (٤٥٨ هـ) صاحب كتاب «العُدَّة في أصول الفِقْهِ»، و«مُخْتَصَر العُدَّة»، و«الكفاية» في أصول الفقه... إلخ.

كذلك الإمام أبو الخَطَّاب (٥١٠ هـ) صاحبُ «التمهيد»، ثم ابْنُ عَقِيلٍ البغداديُّ (٥١٣ هـ).

وكان بعد ذلك الإمامُ ابنُ قُدَامَةَ المَقْدِسِيُّ (٦٢٠ هـ) صاحب «رَوْضَةِ النَّاظِرِ وجنَّةِ المُنَاظِرِ».

وآلُ ٱبْنِ تَيْمِيَّة ألَّفُوا المُسَوَّدة في عِلْم الأُصُول، وفي القرن الثَّامِن الهجريِّ نجد نجْم الدِّين الطوفيُّ الصَّرْصَرِيَّ (٧١٦ هـ) صاحب «مختصر روْضَة المُوَفَّق في الأُصُول»، و«المَصْلَحة» ثم ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة (٧٥١ هـ) صاحبَ «إعْلاَم المُوَقِّعين»... وغيرهم.

٤ ـ الشَّافِعِـيَّةُ:

ألْمَحْنَا فِيمَا سَبَقَ إلىٰ أنَّ الشَّافعيَّة اتَّبَعُوا في تَقْرِير قَواعِدِهم الأصوليَّةِ الاتِّجاه النظريَّ، كما أنَّهم سَلَكُوا أيْضاً هٰذا الاتِّجاه المَذْهَبيَّ المتأثِّر بالفُرُوع في بَعْض مؤلَّفاتهم. ولقد حَمَل هٰذا اللواءَ الإمامُ العلاَّمة جمالُ الدِّين الإسْنويُّ (٧٧٢ هـ) في كتابه القَيِّم «التَّمْهِيد في تَخْرِيج الفُرُوع على الأُصُول».

ثالثاً: الاتِّجاهُ الْجامِعُ بَيْنَ المَذْهَبَيْنِ:

وهو الاتِّجاهُ الَّذِي يَجْمَع بَيْنَ المَذْهَبِ النَّظَرِيّ، والمَذْهَب المُتأثِّر بِالْفُرُوع، وعُرِفَ هٰذا الاتِّجاه بـ«اتِّجاه المتأخِّرين»، أو «مَسْلَك المتأخِّرين».

قال العلاَّمة ابنُ خَلْدُونَ[1]: «وجاء ابْنُ السَّاعَاتِيّ من فقهاءِ الحنفيَّة، فجمع بَيْن كتابِ «الإِحْكَام» وكتاب البَزْدَوِيّ في الطريقَتَيْنِ وسَمَّىٰ كتابَهُ بـ«البَدَائِع»، فجاءَ مِنْ أَحْسَنِ الأوضاع وأبْدَعِها، وأئمَّةُ العلماءِ لهٰذا العَهْد يتداولُونه قراءةً وبَحْثاً، وأُولِعَ كثير من عُلَماءِ العَجَم بشَرْحِه».

يقول ابن السَّاعَاتِيّ في مقدِّمة كتابه: «لَخَّصْتهُ مِنْ كِتَابِ «الإحكام»، ورَصَّعْتُهُ بِالْجَوَاهِرِ النَّقِيَّةِ مِنْ «أُصُول فَخْر الإِسْلاَم»، فَإِنَّهُمَا البَحْرَانِ المُحِيطَانِ بِجَمِيعِ الأُصُول الجَامِعَانِ لِقَوَاعِدِ المَعْقُولِ وَالمَنْقُولِ، هٰذا حَاوٍ لِلْقواعِدِ الْكُلِّيَّةِ الأُصُولِيَّةِ، وذَاكَ مَشْمُولٌ بِالشَّواهِدِ الجُزْئِيَّةِ الفَرْعِيَّةِ».

ومن أنصارِ هٰذا الاتِّجاه الإمامُ صَدْرُ الشَّريعةِ (٧٤٧ هـ) صاحبُ «التَّنْقِيح»، وله شَرْحٌ عليه يُسمَّىٰ «التَّوْضِيح»، حَيْثُ لَخَّص فيه «أصول البَزْدَوِيّ» على طريقة الحنفيَّةِ، و«المَحْصُولَ» للرَّازيّ على طريقة الشافعيَّة والمتكلِّمين، و«المُخْتَصَر» لابنِ الحَاجِبِ على طريقة الشَّافِعيَّة والمتكلِّمين أيضاً.

ثم جاء التَّفْتَازَانِيّ (٧٧١ هـ) فَكَتَبَ على «التَّنْقِيح» قال في مقدِّمة كتابه: «وَسَيَحْمَدُ الغَائِصُ فِي بِحَارِ التَّحْقِيقِ، الفَائِضُ عَلَيْهِ أَنْوَارُ التَّوْفِيقِ، مَا أَوْدَعْتُ هٰذا الكِتَابَ الَّذِي لاَ يَسْتَكْشِفُ القِنَاعَ عَنْ حَقَائِقِهِ إلاَّ المَاهِرُ مِنْ عُلَمَاءِ الفَرِيقَيْنِ - أيْ: الحَنَفِيَّةِ والشَّافِعِيَّةِ - وَلاَ يَسْتَأْهِلُ للاطِّلاَعِ عَلَىٰ دَقَائِقِهِ إلاَّ البَارِعُ فِي أُصُولِ المَذْهَبَيْنِ، مَعَ بِضَاعَةٍ فِي صِنَاعَةِ التَّوْجِيهِ والتَّعْدِيلِ، وإِحَاطَةٍ بِقَوَانِينِ الاكْتِسَابِ وَالتَّحْصِيلِ، واللّٰهُ - سُبْحَانَهُ وَلِيُّ الإِعَانَةِ والتَّأْيِيد، وَالمَلِيُّ بِإِفَاضَةِ الإصابةِ والتَّسْدِيدِ، وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الوَكِيلُ»[2].

وكتب ابن السبكيّ (٧٧١ هـ) مصنَّفاً في عِلْم الأُصُول أسماهُ: «جَمْعَ الجَوَامِعِ» وقال: إنَّه أَخَذَه من زُهَاءِ مِائَةِ مصنَّف.

ثم جاءَ الكَمَال بن الهُمَام (٨٦١ هـ) صاحبُ «التَّحْرِير»، قال في طليعة كتابه: «فإنِّي

---

(١) ينظر: المقدمة ص ٥٠٩.

(٢) ينظر: التلويح على التوضيح ١/٣.

لَمَّا أَنْ صَرَفْتُ طَائِفَةً مِنَ العُمُرِ لِلنَّظَرِ فِي طَرِيقَي الحَنَفِيَّةِ والشَّافِعِيَّة فِي الأُصُولِ خَطَر لي أَنْ أَكْتُبَ كِتاباً مُفْصِحاً عَن الاصْطِلاحَيْنِ بِحَيْثُ يَطِيرُ مَنْ أَتْقَنَهُ إِلَيْهِمَا بِجَنَاحَيْنِ؛ إِذْ كَانَ مَنْ عَلِمْتُهُ أَفَاضَ فِي هٰذَا المَقْصِدِ لَمْ يُوَضِّحْهُمَا حَقَّ الإِيضَاحِ، وَلَمْ يُنَادِ مُرْتَادَهُمَا بَيَانُهُ إِلَيْهِمَا بِحَيَّ عَلَىٰ الفَلاَحِ، فَشَرَعْتُ فِي هٰذا الغَرَضِ ضَامًّا إِلَيْهِ مَا يَنْقَدِحُ لِي مِنْ بَحْثٍ وَتَحْرِيرٍ، فَظَهَرَ لِي بَعْدَ قَلِيلٍ أَنَّهُ سِفْرٌ كَبِيرٌ، وعَرَفْتُ مِنْ أَهْلِ العَصْرِ ٱنْصِرَافَ هِمَمِهِمْ فِي غَيْرِ الفِقْهِ إِلَىٰ المُخْتَصَرَاتِ، وَإِعْرَاضَهُمْ عَنِ الكُتُبِ المُطَولاتِ، فَعَدَلْتُ إِلَىٰ مُخْتَصَرٍ...».

ثُمَّ جاء بعد ذٰلك العلاَّمة محبُّ الدِّين عَبْدُ الشَّكُورِ الهِنْدِيُّ (١١١٩ هـ) صاحبُ «مُسَلَّم الثُّبوت»، وهو في نَظَرِنا من أدقِّ ما كَتَب المتأخِّرون، حَيْثُ نصَّ في مقدِّمته أنَّه حَاوٍ طريقَتَي الحَنَفيَّة والشَّافِعِيَّة. ولله الحمدُ والمِنَّةُ.

رَابِعاً: حَوْلَ قَضِيَّةِ التَّجْدِيدِ فِي أُصُولِ الفِقْهِ[1]:

مِنَ المَبَاحِثِ المهمَّةِ الَّتِي تَطْرَح نَفْسَها بِشَكْلٍ حثيثٍ وفَعَّالٍ على ساحة أصولِ الفِقْه ـ قضية تجديد هٰذا الفنِّ الراسخ من فُنُون الشَّريعة الإسْلامية. ولقد خاضَ العلماءُ في هٰذه القضيَّة كثيراً، وتَبايَنَتِ اتِّجاهاتهم ورُؤَاهم، وراح كلُّ فريقٍ يدْلِي بدَلْوِه، ويعبِّر عن رأيِه وفكْرَتِه حَوْلَ قضيَّة تجديد أصول الفِقْهِ.

ونَحْنُ في هٰذا المَبْحَث سَنَتعرَّض لهٰذه القَضِيَّة، ونُمِيطُ اللِّثَام عَنْ كثيرٍ من الاتِّجاهاتِ سواءٌ أكانَتْ على صوابٍ أم خطأٍ، أو سلكَتْ طريق الهُدَىٰ أو الضَّلاَلِ، ولعلَّ ذٰلك يكونُ بذْرةً ونواةً لأبحاثٍ ودراساتٍ أعْمَقَ وأشْمَلَ؛ لكي نصلَ جميعاً إلَىٰ ما يخدم تراثَنَا الإسلاميَّ بصفةٍ عامَّة، وأصولِ الفِقْهِ بصفةٍ خاصَّةٍ.

إن المتتبِّع لهٰذه القضيَّة قديماً وحديثاً يُدْرِك ـ بلا عَنَاء ـ أنَّ لهٰذه القضية أصولاً تَضْرِب بجذورها إلى أوائل هٰذا القرن الحالي، وكان حَامِلُ لواء هٰذه الدَّعْوَةِ مدرسة القَضاءِ الشرعيِّ ودارِ العُلُوم.

كما أنَّ متتبِّع هٰذه القضية يُدْرِك أنَّها اتَّخذت صوراً متعدِّدة، فالبَعْض دعا إلى التَّجْدِيد من ناحيةِ الشَّكْل، والبعضُ دعا إلى تجديد المضمون وذٰلك بإضافةِ أشياء جديدةٍ بتغيير الهَيْكَل... إلى آخر هٰذه القضايا والأبحاث الَّتي تَدْعو إلى تَعْميق البَحْث، وتَوْسِيع المَجَالِ والاسْتِخدام.

---

(١) للشيخ علي جمعه رسالة رصدية رصد فيها حركة التجديد قد استفدنا منها.

لَقَدْ ظَهَرت الدَّعْوَةُ إلى تَجْديد العُلُوم بصفةٍ عامّةٍ منذ زَمَن بعيدٍ على يَدِ رِفَاعة الطَّهطاويّ الذي دعا إلى التجْدِيد والاجتهاد، ونبذ التَّقْلِيد والاتّباع، وكان ذٰلك واضِحاً بصُورةٍ ملحوظةٍ في مقالاته وكتبه، وبخاصَّةٍ كتابُه: «القولُ السَّدِيد في التَّجْدِيدِ والتَّقْلِيد» وقدِ ارتبطتْ لفظة «التَّجْدِيد» بكثيرٍ مّن الملابسات والشُّكوك، لا سيما وقد ارتبطَتْ هٰذه الدَّعوة بمحاولات بعْضِ المستغربين العَرَب لطَمْسِ هوِيَّتنا الإسلاميَّة، وتغْيِير معالِم حضارَتِنا العربية. ولا نعدو الحقيقة، إذا قُلْنا: إنَّ هٰذا اللَّوْن من التَّجديد مرفوضٌ أو كما يقول د. يوسف القرضاويّ: «إنه تبْدِيدٌ لا تَجْدِيد»[١].

وسنَعْرِض الآن لِبَعْضِ الاتّجاهاتِ والرُّؤَى الَّتِي أبْرَزَتْ دعاواها في قضيَّة «تجديد الأصول» وذلك بشَيْءٍ مِنَ الإيجاز:

أولاً: اتجاهٌ يَدْعُو إلى التَّجْديد من ناحِيَةِ الشَّكْل أيْ تجديد الأسْلُوب بطريقةٍ فيها شَيْءٌ من البساطة مع تَجْدِيدِ طريقةِ العَرْض؛ ليلْقَى أُصُولُ الفِقْه قَبُولاً حَسَناً لَدَىٰ مُتَلَقِّيه.

وعلى رأسِ هٰذا الاتّجاه الشَّيخُ محمَّد الخضريُّ حيثُ ألْمَح في آخر كتابِهِ «تاريخ التَّشْرِيعِ الإسْلاَمِيّ» إلى أنَّ التَّدريسَ بطريق المتون والحواشي لا يُجْدِي شيئاً، ويجعل الفَرْق بين التلْمِيذ والمُدرِّس هو كثرة الفُرُوع أو قِلَّتِها؛ يقول: «أما عِنْدَنا فإنَّ المبتدئ والمنتهى[٢] لا فرق بينهما إلا كثرةُ المسائِلِ وقلَّتُها»[٣].

ولقد تكلَّم الدكتور محمَّد عبد اللَّطيف فرفور حَوْل هٰذا الاتّجاه بِقَوْله: «إنَّ التَّجْدِيدَ في الكِتابَةِ المُعاصِرَةِ في هٰذا الفَنّ، ألاَ وهُو أُصُول الفِقْه، ينبغي أن يكونَ في التَّحْقِيق العلميِّ للمَسَائِلِ وعرْضِ القضايا الأصوليَّة عَرْضاً موضوعيًّا مُبَسَّطاً قريبَ المأْخَذ...»[٤].

ثانياً: اتِّجاهٌ خاضَ في مسألةِ التَّجْدِيد من زاوية حجيَّة السُّنَّة، والتَّشْكِيك فيها، وعلىٰ رَأْسِه الشَّيخُ عبد الجليل عيسىٰ وبخاصَّة في كتابه «اجْتِهاد الرَّسُول»، ود. عبد المنعم النَّمر في كتابه «السُّنَّة والتَّشْرِيع».

ثالثاً: اتِّجاه خَاضَ في هٰذه المسأَلة عن طريق التَّشْكِيك في ثبوت السُّنَّة نَفْسِها، وممَّن خاض في هٰذه المسأَلة محمود أبو ريَّة في كتابه «أَضْواء على السُّنَّة المُحَمَّدية».

---

(١) انظر: كتاب بينات الحل الإسلامي د. يوسف القرضاوي.
(٢) أي: في المسائل الفقهية.
(٣) ينظر: تاريخ التشريع الإسلامي ص ٢٥٤.
(٤) الوجيز د. محمد عبد اللطيف ص ٨.

رابعاً: اتِّجاهٌ دعا إلى التَّجدِيد، ولكنْ من زاويةٍ أُخرىٰ، هي تجديد هَيْكَلِ أُصُولِ الفِقْه، أو صياغَةِ هَيْكَلِه من جديد.

وممَّن حَمَل لِواءَ هٰذا اللَّوْن من التجديد د. حسن التُّرابي، وجمال الدين عطيَّة وغيرهما.

وفلسفةُ هٰذا الاتِّجاه تتلخَّص في أن «عِلْمَ الأصولِ التقليديَّ» الذي نلتمس فيه الهداية لَمْ يَعُدْ مناسباً للوفاء بحاجَتِنا المُعَاصِرة حقَّ الوفاء؛ لأنَّه مطبوعٌ بأثَر الظُّروفِ التَّاريخيَّةِ الَّتِي نَشأَ فيها، بل بطبيعة القضايا الفِقْهِيَّة الَّتِي كان يتوجَّه إليها البَحْثُ الفقهيُّ...»[1].

ويَنْطَلِقُ هٰذا الاتِّجاه أيْضاً محاولاً إيجاد تقْسِيماتٍ جديدةٍ وتفريعاتٍ لم تُطْرَقْ من ذي قَبْلُ؛ ليتيح ذٰلك للفقيه التوسُّعَ والتَّفْريع في القضيَّةِ أو المَسْأَلَةِ الَّتِي يَبْحَثُها ممَّا يَخْدُم أخيراً صَرْحَ الفِقْهِ الإسْلاميِّ. كذٰلك، فإنَّ هٰذا الاتِّجاه يُحاوِلُ الرَّبْطَ الوثيقَ بَيْن علم أصولِ الفِقْه والعلوم الأُخرىٰ؛ حيث يَدْعُو إلى الاسْتِفَادَةِ مِنْ مناهج العُلُوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّةِ والدراساتِ اللُّغويَّة الجديدة كعِلْم الدَّلالة (السَّمَانْتِيك) ـ أي: استخدام كُلِّ هٰذه المَنَاهِـج كأدواتٍ لِتَوْسِيعِ دَائِرَةِ أُصُول الفِقْه.

خامساً: وهناك اتجاهٌ آخَرُ خاضَ في مسْأَلَة التَّجْدِيد، ولٰكِنْ بمفْهُوم مغايرٍ ومختلفٍ، ويُمْكِنُ أن نُطْلِق عَلَيْه ٱسْمَ اتِّجاه التَّبْدِيل والتَّغْيير، أو اتِّجاهِ التَّبْدِيدِ لا التَّجْدِيد؛ لأنَّ ذٰلك الاتِّجاه يَدْعُو إلى التحرُّر من النُّصُوصِ والانْسِلاخِ مِنَ المَدْلُولاَتِ الَّتِي تَعارَفَ عَلَيْهَا النَّاسُ علىٰ أساسِ اللُّغة، وذٰلك في سَبِيل الوُصُول لإخْراج النُّصُوص الإسْلاميَّة عَنْ كلِّ مَعْنى مألوفٍ، ورَدُّ كلِّ مَعْنى لغويٍّ شائعٍ لا يعرفه أصولُ الفِقْه، ويُمثِّل هذا الاتِّجاه سعيدٌ العشماويُّ، وحُسَيْن أحمد أمين، وحَسَن حَنَفِي.

وهٰذا الاتجاه مرفوضٌ ـ بلا شكٍّ ـ لمخالفته ما تعارَفَ عليه المُسْلِمُون في دِينهم، ولِتَفْريقه بَيْن السُّنَّة والشَّريعة، ومحاوَلَة الانسِلاَخ من التُّراث الإسلامي. وبعد هٰذا العَرْض المُوجَز والسَّريع لِبَعْض الاتِّجاهاتِ البَارِزة الَّتي دعَتْ لتجديد أصول الفِقْه، وعَرْضِ أفكار كلِّ اتجاهٍ وفَلْسَفَتِه وبَعْض قادته الَّذين ٱنْدَرَجُوا تَحْتَه ـ نتعرَّض إلى التَّجْديد الحقيقيِّ الَّذي يَنْشُدُه الإسلام ويَدْعُو إلَيْه، بل يَرَىٰ الإسْلام أنَّ مثل هٰذا التَّجديد البَنَّاء واجبٌ ومطلوبٌ؛ لكي يظل صَرْحُ التُّراثِ الإسلاميِّ شامخاً أبد الدَّهر، إنَّ الإسلام في كثيرٍ من نصوصِهِ يَحْرِص على التَّجْدِيد بَلْ يَدْعُو إليه؛ رُوِيَ عن أبي هُرَيْرة عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ الله

---

(١) ينظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي د. حسن الترابي ص ١٣.

يَبْعَثُ لِهٰذِهِ الأُمَّةِ عَلَىٰ رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»[1]. ويَدْعُو إلى تَجْدِيدِ الإيمانِ؛ رُوِيَ عن عَبْد اللّه بْنِ عَمْرِو أن النبيّ ﷺ قال: «إنَّ الإيمانَ لَيَخْلَقُ فِي جَوْفِ أَحَدِكُمْ، كَمَا يَخْلَقُ الثَّوْبُ الخَلِقُ، فَاسْأَلُوا الله أَنْ يُجَدِّدَ الإِيمانَ في قُلُوبِكُمْ»[2] فما دام الشارعُ الحَكِيمُ قد حَضَّ عَلَىٰ تَجْدِيد الإيمَانِ، وتَجْدِيد الدِّين نَفْسِه، فلا حَرَج عَلَيْنا من تَجْدِيد أُصُول الفِقْه بِمَا يَرْتَفِع وشَأْنَ هٰذا العِلْم العَرِيق. ومن ناحِيَةٍ أخرىٰ فإن علومَ الفِقْه، وعِلْمَ الكَلاَم، وعِلْمَ التَّصوُّف قابلةٌ للتَّجْدِيد، ومحتاجةٌ إلَيْه، فَلِمَ لا يَدْخُل عِلْمُ أصولِ الفِقْه في إطارِ هٰذِه الدَّائرة، ويكونُ قابلاً للتَّجديد والتَّطْوِير؟.

ويدْعو د. يوسفُ القرضاويُّ إلى التَّجْديد في عِلْم أُصُول الفِقْه، ويَلْفِت نَظَرنا إِلَىٰ أَنَّ أهمَّ جوانبِ التَّجْديدِ المَنْشُودِ في الفِقْه هو إحياءُ «الاجْتِهَادِ»[3] بَعْد ما شَاعَ في وَقْتٍ ما أَنَّ باب الاجتهاد أُغلِق، وهٰذا الاجتهادُ الذي يَدْعُو إليه د .يوسُفُ القَرَضَاوِيُّ هو اجْتِهادٌ قويٌّ يعتمد على أصُول الإِسْلاَم، ولا يُغْفِل حاجاتِ العَصْر، ومتطلّبات الحياةِ المتجدِّدة مِنْ حَوْلنا.

يقول د. يوسُف القرضاويُّ: « ...يتَّضِـح أنَّ للاجتهادِ في أصول الفِقْه مجالاً رَحْباً، هو مجالُ التَّمْحِيص والتَّحْرير والتَّرْجِيح فِيما تَنَازَعَ فيه الأصولِيُّون مِنْ قضايا جَمَّةٍ...»[4].

خُلاصَةُ القَوْل في هٰذِه القضيَّة أنَّ الطريقَ الَّذي نَرْتَضِيه لتجْديد أصُولِ الفِقْه يَكْمُن في نَقْل كُتُب الأَقْدَمِين وصيَاغَتها بأُسْلُوبٍ مبسَّط يُسهِّلها على المتعلِّمين، واستخدامِ أسلوبِ التَّحْقِيق الدَّقِيق والتَّنْقِيح لِتَحْرِيرِ مذاهِبِ العُلَمَاء فِي المَسَائِل الأصوليَّة، وبيانِ الرَّاجِح والمَرْجُوح فيها، مثلما فعل د .أنيس عُبَادة، ود .محمد أبو النُّور زُهَيْر، وعبْدُ الوهابِ فايد، وأحْمَدُ سلامة، وأحمدُ دَرْوِيش، وعبدُ الوهَّاب خلاف، وزكيُّ الدين شعبان، والدكتور الخضراويُّ، والدكتور العلامة شيخ الأصوليين والفقهاء محمد عبد الرحمن مندور، وغيرهم في كتبهم.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/ ٥١٢) كتاب الملاحم: باب ما يذكر في قرن المائة حديث (٤٢٩١) والحاكم (٤/ ٥٢٢) من حديث أبي هريرة. قال المناوي في «فيض القدير» (٢/ ٢٨٢) قال الزين العراقي: وسنده صحيح.

(٢) أخرجه الحاكم (١/ ٤) من حديث عبد الله بن عمرو وقال: هذا حديث لم يخرج في الصحيحين ورواته ثقات وذكره الهيثمي في المجمع (١/ ٥٧) وقال: رواه الطبراني في الكبير وإسناده حسن.

(٣) ينظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد د. يوسف القرضاوي.

(٤) ينظر: فتاوى معاصرة الجزء الثاني ص ١٤٦.

كذلك نرى أنَّ مِنْ جوانِبِ التَّجْدِيد إحياء باب الاجتهاد بضوابطه الشرعيَّة[1]. ومحاولة الاستفادةِ من العُلُوم الإنسانيَّة الأخرى كعِلْم الاجتماع، وعِلْم اللُّغة.

---

(١) اعلم أن الاجتهاد يدور على معرفة الأدلة السمعية ووجوه دلالتها، وطرق الترجيح عند تعارضها؛ ومعرفة الأدلة السمعية تتحقَّق بمعرفة الكتاب والسُّنة والأحكام المشتركة بينهما كالعلم بالناسخ والمنسوخ، والأحكام الخاصة بالكتاب؛ كالعلم بوجوه القراءات، والأحكام الخاصة بالسنة كالعلم بأصول الحديث، وأحوال الرواة، ومعرفة الدلالات، فتتحقق بالفرق بين المنطوق والمفهوم، والمجمل والمبين والنص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، والصريح والكناية، وعلم البيان، فمن شروط الاجتهاد العلم باللغة والنحو والمعاني والبيان. . . . إلخ. . كما هو مدوّن في كتب الأصول.

أُصُول الفِقْهِ وَالعُلُومُ الأُخْرَىٰ

النسبة بين الأصول والعُلُوم الأُخرىٰ التباينُ، أما النّسبة بين الأصول والفقه، فمما لا شكَّ فيه أنَّ النّسْبَة بينهما وثيقةٌ جدًّا، والصِّلَة بينهما تكادُ تكون متطابقةً، أو كما قيل: عِلْمُ أُصُولِ الفِقْهِ بمجرَّده كالْمَيْلَق الذي يُخْتَبَر به جَيِّد الذَّهَب من رَدِيئِهِ، والفِقْهُ كالذَّهَب.

وعلىٰ هٰذا؛ فالفقيهُ الَّذي لا أُصُولَ عِنده كَمَنْ يَكْسِب المال، ولا يَدْرِي مِنْ أين اكْتَسَبه؟ ولا يَدْرِي كَيْف يَدَّخِره، أو يُنْفِقُه؟.

كما أنَّ الأصوليَّ الَّذي لا حَظَّ له من الفِقْه، كَمَنْ يَمْتَلِك مَيْلَقاً ولا ذَهَبَ عِنْدَه، فهو لا يَجِدُ ما يَخْتَبِرُه على مَيْلَقِه.

خلاصةُ القَوْل: أنَّ الأصولَ والفِقْه صَدِيقَانِ مُقْتَرِنان دائماً لا يُفَارِق أحدُهُما صاحِبَه طَرْفَةَ عَيْنٍ بَلْ إنَّ اقترانهما أمْرٌ ضروريٌّ لاستنباط الأحْكَام والقَوَاعِد على وَجْهها الصَّحيح.

فإذن العلاقة بَيْن الأصولِ والفروعِ واضحةٌ جليَّةٌ لا تخفىٰ علىٰ ذِي نَظَرٍ ثاقبٍ متمرسٍ على أحكام الشَّريعةِ الإسلاميةِ، فما مِنْ قَاعِدَةٍ من قواعدِ الشَّريعةِ الإسْلاَميَّة إلاَّ ويَنْدَرِجُ تَحْتَها أحكامٌ وفُروعٌ كثيرةٌ.

ومن خلال هٰذا الإطَارِ سَلَكَ الشافعيُ طريقَهُ في تأْليف «الرِّسَالة»، وغيرها من كتبه في عِلْم الأُصُول ـ لوضع المناهج التي سلكها لاستنباط الفُروع من خلال القَوَاعد.

قال الشافعيُّ: «ولَيْسَ لأحَدٍ أنْ يَخْرُج مِنْ معنى كِتَابِ اللهِ ـ عزَّ وجلَّ ـ ثم سُنَّة رَسُولِ الله ﷺ، ولا مِنْ وَاحِدٍ مِنْهُما في أصْلٍ ولا فَرْعٍ، وإنَّما فرَّقْنا بين العَالِمِينَ والجَاهِلِينَ بأنَّ العالِمِينَ عَلِمُوا الأصول، فكان عَلَيْهم أنْ يُتْبِعُوها الفُرُوع، فإذا زيَّلُوا بَيْن الفُرُوع والأُصُول، فأَخْرَجُوا الفُرُوع مِنْ معاني الأصُول ـ كانوا كمن قال بلا عِلْمٍ، أو أقلّ

عذراً مِنه؛ لأنَّهم تركوا ما يلزمهُم بعد عِلْم به، والله يَغْفِرُ لَنَا وَلَهُمْ معاً»[1]، ولعلَّ المتتبع للدِّراساتِ والمناهجِ الأُصوليَّة وتاريخها مُنْذُ ظهورِهَا حتَّىٰ المراحِلِ الَّتِي مرَّتْ بها ـ يُدْرِكُ بلا مِرْيَةٍ أن أصُولَ الفِقْه أصبح فنًّا مستقلاً قائماً بذاته، له مبادئه وقواعِدُه الخاصَّةُ به.

فإن كان الشافعيُّ ـ رحمه الله ـ قد وضَع اللَّبنة الأولىٰ لهذا العِلْم، فإنَّ مَنْ جاءُوا بعْده أكْمَلُوا هٰذا الصَّرْح الشَّامِـخَ بما أضَافُوه إليه حتَّىٰ أصْبَح علىٰ أيْدِيهِم فنًّا مسْتَقِلاً ذَا عُنْوانٍ خاصٍّ وملامِـحَ خاصَّةٍ، ويتَّضِـح هٰذا جَلِيًّا عِنْد الكلامِ علىٰ طرق التَّأْلِيف في هٰذا الفنِّ.

اسْتِمْـدَادُهُ:

قال الآمِديُّ: «أمَّا ما مِنْه استمدادُهُ فعِلْمُ الكَلاَمِ، والعَرَبِيَّةُ، والأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّة:

أولاً: عِلم الكَلاَم:

وهوَ علْمٌ يُقْتَدَر معَه علىٰ إثباتِ العقائِدِ الدِّينيَّة؛ بإيراد الحُجَجِ عَلَيْها، ودَفْع الشُّبَه عنها.

والمرادُ بالعِلْم: إما التَّصديقُ مطلقاً، سواءٌ كان مطابِقاً للواقِـع أمْ لا؛ ليتناول إدراكَ المُخْطئ في العَقَائِد ودَلاَئِلِها؛ لأنَّه مِنْ عِلْم الكلام علىٰ ما صرَّح به عَضُدُ الدِّينِ الإيجي في «المَوَاقِف» وإمَّا مَلَكَةُ الاسْتِحْضَار، أي: التَّهيُّؤُ التَّامُّ الناشئُ عن استحضار المَسَائل المُدَلَّلة، ونبَّه بصيغة «الاقْتِدَار» على القدرة التامَّة، وبـ«المعيَّة» على المصاحَبَة الدَّائمة، فَيَنْطَبِق التَّعْريف على العِلْم بجميع القَوَاعِد معَ ما يتوقَّف عليْه إثباتُها من الأدلَّة وردِّ الشُّبَه؛ لأن هٰذه القُدْرَة علىٰ هٰذا الإثْبات إنَّما تصاحِب دائماً هٰذا العِلْم دون عِلْم المَنْطِقِ وعِلْم الجَدَلِ والنَّحْوِ، واتصالُ علم الأصول به اتصال اسْتِمْدادٍ؛ لأن غير الكتاب من الأدلَّة الشرعيَّة مستنِدٌ إليه في الحُجِّيَّة، وحُجِّيَّتُهُ مَوْقُوفةٌ على معرفة الباري؛ ليَعْلَمَ وجوه امْتِثالِ ما كُلِّف به بِخِطَابِ مفترض الطَّاعَة، وهي معرفةُ حدوثِ العالَم عِنْدنا؛ ولأنَّ حُجِّيَّة الكتاب موقوفةٌ على صِدْق الرَّسُول المبلِّغ، وهو على دلالةِ المعجزةِ المَقْصُودِ بها إظهارُ صِدْقِ من ادَّعىٰ أنَّه رسولٌ الموقوفة علىٰ شيئَيْنِ:

أحدهما: امتناع تأثيرِ غَيْر قُدْرةِ الله ـ تعالىٰ ـ لتتعذَّر المعارَضَةُ، وهو موقوفٌ على بيَانِ أنَّ جميعَ الأَفْعَال مَخْلُوقةٌ لله عزَّ وجلَّ.

ثانيهما: اللُّغَةُ العَرَبِيَّةُ:

---

(١) ينظر: الأم ١٨٨/٦.

والعلومُ العربيَّةُ مشتملةٌ على النَّحوِ والصَّرْفِ والأَدَبِ: فالنَّحْوُ: عِلمٌ بأُصُولٍ تُعْرَفُ بها أحوالُ الكلماتِ العربيَّة إعراباً وبناءً، وفائدتُهُ: صوْنُ اللِّسَانِ عن الخطإ في الكَلاَمِ والاِسْتِعانةُ على فَهْم كلامِ اللهِ ورَسُولِهِ.

والصَّرْفُ: هو العِلْمُ بِأحْكَام بِنْيَةِ الكلمةِ بِمَا لِحُرُوفها من أصالةٍ وزيادةٍ وصحَّةٍ وإعْلاَلٍ وغَيْرِ ذٰلك، ويُطْلَق أيضاً علىٰ تَحوِيل الكلمةِ إلى أبْنِيَةٍ مختلِفَةِ الضروب من المَعَاني؛ كالتَّصْغير، والتَّكْثِير، واسْم الفَاعِل، واسْم المَفْعُول، ويُطْلَق أيضاً على تغْيِيرِ الكَلِمَةِ لِغَيْرِ معنى طَرَأَ عَلَيْها، ولٰكِنْ لغَرَضٍ آخَرَ، ويَنْحَصِر في الزِّيادة، والحَذْف، والإبْدال، والنَّقل، والإدْغام. وعِلْمُ الأدَب: هو عِلْمُ نَظْمِ الكَلاَم، ومَعْرِفَةُ مراتبه على مقتضى الحَالِ، واتِّصَالُ عِلْمِ الأصول بِعِلْم العربية اتِّصالُ استمدادٍ، ففهم الكتاب والسُّنَّة وهما عربيَّان متوقِّف على مَعْرِفة اللُّغة العَرَبِيَّة، فمعرفةُ الدَّلالات اللَّفظيَّة من الكتابِ والسُّنَّةِ متوقِّفَةٌ علىٰ مَعْرِفَة مَوْضُوعها لغةً؛ من جهة الحقيقة والمجاز، والعُمُوم والخُصُوص، والإضْمَار والحَذْف، والاشْتِرَاك والإطْلاَق، والتَّفْسِير، والمَنْطُوق والمَفْهُوم، وغير ذٰلك من المَبَاحِث الأُصُولِيَّة الَّتِي لا يَسْتَطِيع أَنْ يَقِفَ علىٰ حقيقتها إلاَّ مَنْ تَمَرَّسَ في عِلْم اللُّغَة نَحْواً وَصَرْفاً.

قال الزركشيُّ في «البَحر المحيط»[1] بعد حكاية العُلُوم الثَّلاثَة؛ عِلْم النَّحو والصَّرْف والأَدَب ـ وإنَّمَا يكونُ هٰذا مادَّةً لِبَعْضِ أنواعِ الأُصُول، وهو الخطابُ دُونَ مَسَائِل الأَخْبَار، والإجْماع، والنَّسْخ، والقِياسِ، وهِيَ معْظَم الأُصُول، ثم إنَّ المادَّة فيه لَيْسَتْ على نظير المادَّة من الكَلاَم، فإنَّ العِلْم بها مادَّةٌ لِفَهْم الأدلَّة، فعُلماءُ الأُصُول أخَذُوا القاعدة اللُّغويَّة من علماءِ اللُّغة، وبَرْهَنُوا على صحَّتها، وعَدُّوها مِنْ جُمْلَة مباحث عِلْم الأُصُول، وأضافُوا عَلَيْها مباحثَ أوْسَع دائرةً من المباحث اللُّغويةِ التي عِنْد أهْل اللُّغة؛ فمِنْ أمْثلَةِ ذٰلك الصِّيَغُ والدَّلاَلاتُ، فمثلاً «كُلٌّ»، و«مَنْ» و«أيٌّ» والجَمْعُ، إذا كان مُضافاً أو مُحلًّى بـ«أل» والجَمْعُ إذا لَمْ يَكُنْ مضافاً، ولم يَدْخُل عَلَيْه «أل» والنكرةُ في سياق النَّفْي، والشَّرْطِ والإثْبَاتِ ـ كلُّ ذلك يُفِيد العُمُوم، وهو مستفادٌ من مباحث اللُّغَة، ودلالةُ صيغة «افْعَلْ» على الوُجُوب، «ولا تَفْعَلْ» على النهي، وغير ذٰلك من المباحث الَّتي تَعَرَّض لها الأصوليُّون، ولها أساس في عِلْم اللُّغَة.

ثالثاً: الأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ: أي: تصوُّرُها؛ لأنَّ إثْباتها ونَفْيها للأحكام المقْصُودين فيها

---

(١) ينظر: ١/ ٢٩.

نحو: الأمرُ موجِبٌ، والنهيُ لَيسَ بِمُوجِبٍ، وللأفعال في الفروع نحو: الْوِترُ واجبٌ[1]، والنَّفلُ ليس بواجِبٍ، وكذا إثْبات شيءٍ لها، أو نَفْيُه عنها نحو: وجوب الشيء يقتضي حُرْمَةَ ضِدِّه، أوْ لا يَقْتَضِيها ـ لا يمكن بدون تصوُّرها.

شُبْهَةٌ وَرَدٌّ:

فإنْ قيل: هلْ أُصُول الفِقْه إلاّ نُبَذٌ جُمِعَتْ مِن عُلُومٍ متفرِّقة؟ نبذة من النحو؛ كالكَلاَمِ علىٰ معاني الحُرُوف الَّتِي يَحْتَاج الفَقِيهُ إِلَيْها، والكلاَمِ في الاستثناءِ، وعَوْدِ الضَّمير للبَعْض، وعَطْفِ الخَاصِّ على العامِّ ونحوه.

ونبذة من علم الكلام؛ كالكَلاَمِ على الحُسْن والقُبْح، وقدم الحُكْم، وإثبات النَّسْخ، وعلى الأفْعَالِ ونَحْوه، ونبذة من اللُّغة؛ كالكَلاَم في مَوْضُوع الأَمْرِ والنهيِ، وصيغ العُمُوم، والمُجْمَل والمُبَيَّن، والمُطْلَق والمُقَيَّد، ونبذة من عِلْمِ الحَدِيث؛ كالكلام في الأخبار؛ فالعارفُ بهذه العُلُوم لا يَحْتَاج إلى أصُول الفِقْه في شَيءٍ مِنْ ذلك، وغَيْرُ العَارِف بها لا يُغْنِيه أصُول الفِقْه في الإحاطَةِ بها، فلم يَبْقَ من أصول الفِقْه إلا الكَلاَمُ في الإجْمَاع، والقِيَاسِ، والتعارُضِ، والاجْتِهَادِ، وبَعْضُ الكلام في الإجْماع مِنْ أصولِ الدِّين، وبعْضُ الكلام في القياس والتعارُضِ مما يَسْتَقِلُّ به الفَقِيه، ففائدةُ أُصُول الفقه بالذَّات حينئذٍ قليلةٌ:

فالجواب منْعُ ذلك، فإنَّ الأصوليِّين دقَّقوا النَّظَر في فهْم أشْيَاءَ منْ كلاَم العَرب لَمْ تَصِلْ إليها النُّحاة ولا اللغويُّون، فإنَّ كلام العَرَبِ متَّسِعٌ، والنَّظر فيه متشعِّب، فكُتب اللُّغَة تَضْبط الألفاظَ، ومعانِيها الظَّاهِرَة، دون المعاني الدَّقِيقَةِ الَّتِي تحتاج إلى نَظَرِ الأصوليِّ باستقراءٍ زائِدٍ على استقراءِ اللغوي.

مثاله: دَلاَلَةُ صيغةِ «افْعَلْ» على الوجوب، و«لاَ تَفْعَلْ» على التحريم، وقد سبَقَ ذُلك واضحاً في مبْحَث الاسْتِمْداد الثَّاني، وهو عِلْمُ العربية، ولو فَتَّشْت في كتب اللُّغَة والنَّحْو لا تجدُ الدَّقَائِق الَّتي تعرَّض لها الأصوليُّون قَبْل الحُكْم أو بعْدَه، والمُطَّلِع علىٰ كُتُب الأُصُول يجدُ العجَبَ العُجَابَ فهي زاخرةٌ بالأمثلةِ التي لا تُعَدُّ ولا تُحْصَىٰ.

فَائِدَةُ عِلْمِ أُصُولِ الفِقْهِ وغَايَتُهُ:

لم توضع العُلُومُ عَبَثاً، بَلْ لكلِّ علْمٍ غاية، وغايَةُ أُصُولِ الفِقْه، كما ذكر علماء الأصول في طَيِّ حجتهم كالآتي:

---

(١) وهذا على مذهب الحنفية القائلين بوجوب الوتر.

قال الآمِدِيُّ: أمّا غاية علم الأصولِ، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعيَّة التي هي مَنَاطُ السعادة الدنيويه الأُخْرَوِيَّة.

قال العلاَّمة الشيخ محمد حَسَنين مخْلُوف: كان الغرضُ الأصليُّ من معرفة علْم الأُصُولِ هُوَ تَحْصِيلَ ملكة استنباطِ الأَحْكَام الفقهيَّة من أدلتها التفصيلية على وجه مُعْتَدٌّ به شَرْعاً.

وقال العلاَّمة الخضريُّ في «أصول الفقه»: غايَتُه الوُصُول إلى اسْتِنْباط الأحْكَام من الأدلَّة.

وقال الشيخ زكي الدِّين شَعْبان: إنَّ الغاية من هذا العلم الوصولُ إلى أخْذ الأحْكام الشرعيَّة العمليَّة من أدلَّتها التفصيليَّة. فإذا تحقَّق عند مَنْ يَدْرُسُ هٰذا العِلْم أهليَّةُ الاجتهاد؛ بأن تجمَّعَت له وسائِلُهُ وتوافَرَتْ فيه شروطُهُ من العِلْم بالقُرآن وعُلُومِهِ، والسُّنَّة النبويَّة المطهَّرة رِوَايةً ودِرَايةً، ووجُوه القياس، ومعرفة المقاصد العامَّة للشَّريعة، استطاع بواسطته اَستِنْبَاط الأحكام من النُّصوص الشرعيَّة، وأمكنه مَعْرِفَة الحُكْم الشرعيِّ مما لا نصَّ فيه بالقياس على ما نص عَلَيْه، أو بإعْطَاء الحادثة الحُكْم المناسِبَ لها، والَّذي تقتضيه المَصْلَحَةُ الشرعيَّة.

فمن هنا يُعْلَمُ أنَّ عِلْمَ أصُولِ الفِقْه خادمٌ للاجْتِهاد؛ إذ هو العِلْمُ الكفيلُ بالنظر في الأدلَّة من حَيْثُ تؤخَذُ مِنْها الأحكامُ الشرعيَّة، وبه تُعْرَف كيفيَّة اَسْتِثمار الأحْكَام من أدلَّتها.

فأما إذا لم يَكُنْ عِنْد مَنْ يَدْرُس هذا العِلْمَ أهليَّة الاجتهاد، فإنَّه يستطيع الحصول على عِدَّة فوائد: منها: فهْمُ الأحْكَام الَّتي اَسْتَنْبَطَها المجتهدُون حقَّ فهْمِهَا، فعِلْمُ الأُصُول عُمْدَةٌ لأصحابِ التخريج[1] الذين عُنُوا بتفريعِ الأحكام، وتخريج الوَقَائِعِ والحَوَادِثِ علىٰ أصُولِ إمامِهِمْ.

ومنها في مَجَالِ المقارنَةِ بين المذاهب الفقهيَّة في الواقعة الواحدة. ترجيحُ أقْوى الآراء دليلاً وأوضَحِها نظراً؛ لأنَّ المقارنة بيْن المذاهب المختلفة، إنما تكون بالوقُوف على الأدلَّة التي استَنَدُوا إلَيْها في تَقْرِير الأحكام الشرعيَّة المختلفة، ثم الموازنة بَيْن تِلْك الأدلَّة، وترجيح الأقْوىٰ مِنْها، ولا يُتوصَّل إلى ذٰلِك إلا بمعرفة القواعد الأصوليَّة.

ولقد صوَّر لنا العلاَّمة الإسنَوِيُّ في «تمهيده» فضْلَه، فقال: فإن أصول الفقه عِلْمٌ

(١) كالمزني والربيع، وابن القاص من الشافعية، وابن الحكم من المالكية، وأبي يوسف، ومحمد من الحنفية.

عَظُم نَفْعُه وقدْرُه، وعلا شَرَفُه وفَخْرُه؛ إذْ هو مَثَارُ الأحكام الشرعيَّة، ومنار الفتاوى الفرعيَّة التي بها صلاحُ المكلَّفين مَعاشاً ومَعاداً، ثم إنَّه العُمْدة في الاجتهاد، وأهم ما يتوقَّف عَلَيْه من الموادِّ، كما نصَّ عليه الأئمَّةُ الفُضلاءَ[1].

وقال الغزاليُّ في «المُسْتَصْفَى»: خَيْرُ العِلْم ما ٱزْدَوَجَ فيه العَقْلُ والسَّمْع، واصطَحَبَ فيه الرأي والشَّرْع علمُ الفِقْهِ، وأصولُ الفِقْهِ من هٰذا القَبيل، فإنَّه يأخُذُ مِنْ صفْوِ العقْلِ والشَّرْعِ سَوَاءَ السَّبِيل، فلا هُوَ تَصرُّفٌ بمَحْضِ العُقُولِ، بحيث لا يتلقَّاه الشَّرعُ بٱلقَبُول، ولا هو مبنيٌّ على التقليد الذي لا يَشْهَد له العَقْلُ بالتأييد والتَّسْديد، ولأجْل شَرَف عِلْم أُصُول الفِقْه، ورِفْعَتِهِ، وفَّر الله دواعي الخَلْقِ على طَلبته، وكان العلماءُ به أرْفَعَ مكاناً وأجَلَّهم شَاناً، وأكْثَرَهُم أتْباعاً وأعواناً.

وقال إمام الحرَمَيْن في «المَدَارِك»[2]: والوجْهُ لكلِّ مُتصَدٍّ للإقْلال بأعْباء الشريعة أن يجعل الإحاطَة بالأُصُول شَوْقَهُ الآكد، ويَنُصَّ مسائل الفقه عليها نصَّ مَنْ يحاول بإيرادها تهْذيبَ الأصولِ، ولا ينْزِف جمام الذِّهن في وضع الوقائع مع العِلْم بأنَّها لا تَنْحَصِر مع الذُّهول عن الأُصُول.

هٰذا، وبعد الانكفاف عن ذكر فوائد أصول الفقه وغايته والاستشهاد بقول العلماء لذلك ودحض الشبهة المفتراة عليه نلج من ذلك إلى الحديث عن مباحث دقيقةٍ هي أسس أصول الفقه ولا يتأتى البناء إلا بنشر الأساس فعلى الأساس قواعد البنيان.

وهذه المباحث هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس فعلى قطبها يدور رحى أصول الفقه لذا انمازت عن باقي المباحث بذكرها وتفصيل القول فيها بما لا غنية عنه لمن يلج بحر أصول الفقه العجاج.

وقد أفردنا النسخ بذكرٍ لأهميته وكثرة الشَغبِ حوله ففصلنا القول فيه واصطفينا من أقوال العلماء وزبدهم ما استبان لنا صوابه فهاكه يسراً ليناً سهلاً:

الكِتَابُ

وبه يستفتح لأنه المصدر الأول للتشريع إذْ لا خلاف عليه ألبتة بين أهل المذاهب جميعاً. وقد سطرنا نبذاً عن ماهيته ومعناه اصطلاحاً وحجيته ولم نطل الكلام في هذا

---

(١) التمهيد ص ٤٣.
(٢) ينظر: البحر المحيط ١/ ١٢.

المبحث لأنه لم يختلف عليه أحد من أهل الملة ولأنه مشهورٌ منشورٌ بين الناس. فاكتفينا بالتلميح عن التصريح وبالبعض عن الكل وربَّ إشارة أبلغ من عبارة.

مَاهِيَّتُهُ:

وهو في اللُّغَةِ[1] اسمٌ للمكتوب إلاَّ أنَّهُ غلَبَ في عُرْفِ الشَّرْع على كتاب الله ـ المكتوبِ في المصَاحِفِ، والقرآنُ مصدرٌ مرادفٌ للقراءة، ومنه قولُه تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [سورة القيامة: الآية ١٧ ـ ١٨] ثم نُقِلَ من هٰذا المعنى المصدريِّ، وجُعِلَ اسماً للكلامِ المُعْجِز المنزَّل علىٰ النبيِّ ﷺ من باب إطلاق المَصْدَر علىٰ مَفْعُوله[2].

واَصْطِلاحاً[3]:

يُطْلَق القرآنُ عِنْد علماءِ الأُصُولِ والفُقَهَاء والعربيَّة على اللَّفْظ المنزَّل على محمد ﷺ المتعبَّد بتلاوته، المُتَحدَّىٰ بأقْصَرِ سُورةٍ مِنْه، المبدوءِ بسورةِ الفاتِحَةِ، المَخْتُوم بِسُورة النَّاسِ، الَّذِي صَحَّ سَنَدُه، وثَبَتَ تواتُره، ووافَق العربيَّة. وذهب المحقِّقُون من أَهْل العِلْمِ إلىٰ أنَّ القرآنَ عَلَم شخصٍ مدْلُوله وعَلَمِيَّتُه باَعتبار وضْعِه لِلَّفْظِ المخْصُوصِ الَّذِي يَخْتَلِف باَخْتلافِ المتلفظين، وعلىٰ هٰذا فما ذَكَره أَهْلُ العِلْم مِنْ تَعْرِيف القُرْآن لَيْسَ تَعْرِيفاً حقيقيًّا؛ لأنَّ التَّعْرِيف الحقيقيَّ لا يكونُ إلا للأمُور الكلِّيَّة، وإنَّما أرادُوا بِتَعْرِيفه تمييزه عمَّا عَدَاه مِمَّا لا يُسمَّىٰ باَسْمِه كالتوراةِ والإنْجِيلِ، والأحادِيثِ القُدُسيَّة، وقد أجمعَ المُسْلِمُونَ قَاطِبَةً علىٰ أنَّه المَقْرُوءُ في جميع الأقطارِ، المسموعُ بآذانِنا، المحفوظُ في صُدُور الحافِظِينَ له، وأنَّه كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ وأنَّه لا يَأْتِيه الباطلُ مِنْ بَيْن يَدَيْه، ولا مِنْ خَلْفه، تنزيلٌ من حَكِيمٍ حَمِيدٍ.

حُجِّيَّتُهُ:

لا خلافَ بَيْن عُلَماء المُسْلِمِين قاطبةً أنَّ القرآنَ الكَرِيم هو المَصْدَر الأوَّل للتَّشْريع الإسلاميِّ، وهو كُلِّيَّةُ الشَّرِيعَةِ وعُمْدَتُها، فمريدُ الوُصُولِ إلى حقيقةِ الدِّين وأصولِ الشريعةِ يَجِبُ عَلَيْه أن يجعل القرآنَ بمَنْزلة القُطْب الذي تدُور عَلَيْه جميعُ الأَدِلَّة.

---

(١) لسان العرب ٥/٣٨١٦، ترتيب القاموس ٤/ ١١٠.

(٢) لسان العرب ٥/٣٥٦٣، ترتيب القاموس ٣/٥٧٨، ابن ملك على المنار ٧، مناهل العرفان في علوم القرآن ١/ ٧.

(٣) مناهل العرفان ١/ ٨ ـ ٩، ابن ملك على المنار ص ٨.

والبُرْهانُ عَلَىٰ أنَّ القُرْآن حجّةٌ على النّاس، وأنَّ أحكامه قانونٌ واجبٌ اتّباعه أنه من عِنْد الله، وأنّه نُقِل إلَيْهِم عن المَوْلَىٰ ـ عزَّ وجلَّ ـ بطريقٍ قطعيِّ الثبوت، لا رَيْبَ فيه، وآيَةُ ذٰلك إعْجَازُه النَّاسَ علىٰ أنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ، وقد اْستكملَ جميعَ عناصِرِ الإعْجَاز، فقد توافر فيه التحدِّي به، ووُجِدَ المقتضي لمَنْ تُحدُّوا به أنْ يُعَارِضُوه، وانتفَى المَانِعُ لهم، ومع ذلك لم يَسْتَطِيعُوا:

أما التَّحَدِّي فإنَّ رسُولَ الله ﷺ لمَّا قال للنّاس: إنّي رسولُ الله إلَيْكُم، وبُرْهَانِي علىٰ أنّي رسولُ الله هٰذا القُرْآنُ الذي أتْلُوه عَلَيْكُم، أُوحِيَ إليَّ من عند الله، أنْكَرُوا عَلَيْه دَعْوَاه، وبَطَشُوا به، فَقَال لَهُمْ: إنْ كُنْتُم فِي شَكٍّ، وتبادَرَ إلى عُقُولكم أنّه مِنْ صُنْعِ البشرِ فَأْتُوا بِمِثْلِهِ فَعَجَزُوا وما استطاعوا، ثمَّ تَحدَّاهُم أنْ يأتوا بعَشْرِ سُوَرٍ من مثله، فما قَدَرُوا قال تعالىٰ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [سورة هود: الآية ١٣ ـ ١٤] فما قَدَرُوا وتحدَّاهم أنْ يَأْتُوا بسُورَةٍ مِنْه، وطَلَب المُعَارَضَة، فقال لَهُمْ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [سورة يونس: الآية ٣٨] ثمَّ دعاهُم إلى الاستعانة بغَيْرِهم، فما قَدَرُوا، فقال جلَّ ذِكْــرُه: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [سورة الإسراء: الآية ٨٨].

وأما وُجودُ المقتضي للمبارَزَة والمُعَارَضَة عِنْد من تَحدَّاهم، فهٰذا أظْهَر مِنْ أن نقيمَ لهُ دليلاً؛ لأن النبيّ ﷺ جاءَهُم بدينٍ يُبْطِلُ دِينَهم، وما وجدوا عليه آباءَهم، وسفَّه عقولَهم، وسَخِرَ من أوثانهم، واحتجَّ عليْهم بأنَّ القُرْآنَ مِنْ عِنْد الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فما كان أخْوَجَهم، وأشدَّ حِرْصَهُم علىٰ أنْ يأتوا بمثله أو بَعْضِه؛ ليُبْطِلُوا أنّه من عند الله.

وأمَّا اْنتِفَاءُ ما يَمْنَعُهم من المعارَضَة، فلأنَّ القرآن بلسانٍ عربيٍّ، وألفاظه من أحرف العرب الهجائيَّة، وعبارته على أسلُوب العَرَب، وهمْ أهْلُ البيان والفَصَاحة، وفيهم ملوكُ الفَصَاحة وقادَةُ البَلاَغة، ومَيْدانُ سِبَاقِهِم مملوءٌ بالشُّعَرَاء والخُطَبَاء، وهٰذا من الناحية اللفظية.

أما المَعْنَوِيَّة: فقد نَطَقَت أشْعَارهُمْ وخُطَبُهم وحِكَمُهم ومناظَرَاتُهم بأنّهم ناضِجُو العُقول ذَوُو بَصِيرةٍ بالأُمُور وخِبْرَةٍ بالتَّجَارب، وقد دعاهم القُرْآن إلى الاسْتِعانةِ بِما شَاءُوا كما بَيَّنا آنِفاً.

وأمَّا مِنَ النَّاحيَة الزَّمَنِيَّة: فالقُرْآن لَمْ يَنْزِلْ جملةً واحدةً حتَّى لا يَحْتَجُوا بأنَّ زمنَهُم لا يتَّسِعُ للمعارَضَة، بل نزل مُنَجَّماً في ثلاثٍ وعِشْرِينَ سنةً تقريباً، وبذٰلك ثبت إعْجازُه على

أبْلَغِ وَجْهٍ، وإذا ثَبَتَ عَجْزُ العَرَبِ، فغَيْرهم بالعَجْز أولىٰ وأحرىٰ، وبهٰذا ثبتت حُجّيَّته، فوجَبَ العَمَلُ به[1].

السُّنَّةُ

وقد ثَنَّيْنا بالسُّنَّةِ؛ إذْ هي صِنْوُ كتاب الله، وشَقِيقَتُهُ ومنزلتها بَعْدَهُ.

فتكلمنا عن مَاهِيَّتِها، وحجيَّتها ووجوب اتِّباعها والتحذير من مخالفتها. وعن إنْكَار حجيَّة السُّنَّة، والحكم بردَّةِ من أنكرها ثم تكلمنا عن العلاقة بين الكِتَاب والسُّنَّةِ، وقد استشهدنا لكلٍّ، وأبنَّا القَوْلَ بِما يَرْفَعُ اللَّبْسَ ويكشفه.

مَاهِيَّتُها:

في اللُّغة[2]: السِّيرَةُ والطَّرِيقَة، حَسَنَةً كانَتْ أو قبيحةً.

أنشد خالدُ بنُ زُهَيْرٍ فَقَالَ: [من الطويل]

فَلاَ تَجْزَعَنْ عَنْ سِيرَةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا ... فَأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا

وسَنَنْتُهَا سَنًّا وَٱسْتَنَنْتُهَا: سِرْتها، وسَنَنْتُ لَكُمْ سُنَّةً فَٱتَّبِعُوها.

وقال ابن فَارِسٍ في «مُعْجَمِه»[3]: السِّين والنُّون أصْلٌ واحدٌ مطَّرِدٌ، وهو جريانُ الشَّيْء واطِّرادُه في سُهُولٍ.

والأصلُ: قولُهم: سَنَنْتُ المَاءَ علىٰ وَجْهِي أسنُّه سَنًّا إذا أَرْسَلْتَه إرْسالاً.

قال ابن الأَعْرَابِيِّ: السَّنُّ مَصْدَرُ سَنَّ الحَدِيدَ سَنًّا، وسَنَّ لِلقَوْم سُنَّةً وسنناً، وسَنَّ عليه الدِّرْعَ يَسنُّها سَناً، إذا صَبَّهَا، وسنَّ الإبِلَ يَسنُّهَا سَنًّا إذَا أحْسَنَ رعيّتها، وسُنَّة النبيِّ ﷺ تَحْمِلُ هٰذه المعانِيَ لما فيها من جَرَيانِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّة، واطِّرَادِهَا.

---

(1) ينظر: الإحكام للآمدي ١/ ١٤٧، شرح العضد ٢/ ١٩، المستصفى ١/ ١٠١، جمع الجوامع بشرح المحلى ١/ ٢٩٤، تيسير التحرير ٣/ ٨، كشف الأسرار ١/ ٢٢، إرشاد الفحول ص (٢٩)، البحر المحيط ١/ ٤٤١، الإبهاج ١/ ١٨٩، نهاية السول ٢/ ٣، أصول السرخسي ١/ ٢٧٩، المغني للخبازي ص (١٨٥)، فواتح الرحموت ٢/ ٧، مختصر ابن اللحام ص (٧٠)، روضة الناظر ص (٣٤).

(2) الصحاح ٥/ ١٣٩، لسان العرب ٣/ ٢١٢٤، ترتيب القاموس، ٢/ ٦٥٦، المصباح المنير ١/ ٣٩٦-٣٩٧.

(3) معجم مقاييس اللغة ٧/ ٦٠، لسان العرب ٣/ ٢١٢٣.

اصْطِلاحاً:

تختَلِفُ السُّنَّة عِند أهْلِ العِلْم حَسَب اخْتِلافِ الأغْراضِ الَّتِي اتَّجَهُوا إِلَيْها في أبْحَاثِهِمْ؛ فَمَثلاً عُلَمَاءُ الأُصُول: عُنُوا بالبحث عن الأدلَّة الشرعيَّة، وعُلَماءُ الحديثِ: عُنُوا بِنَقْلِ ما نُسِبَ إلى النبيِّ ﷺ وعلماءُ الفِقْه: عُنُوا بِٱلْبَحْثِ عنِ الأحكامِ الشرعيَّة من فَرْضٍ ومَنْدُوبٍ وحَرَامٍ ومَكْرُوهٍ.

فالسُّنَّة عند علماء الأصول[1]: تُطْلَق على ما أُثِرَ عنِ النبيِّ ﷺ من قَوْلٍ أو فِعْلٍ أو تَقْرِيرٍ.

والسُّنَّة عِند الفُقَهَاءِ[2]: تُطلَقُ السُّنَّةُ عِنْد أكْثَرِ عُلَماءِ الشَّافِعيَّة وجمهورِ الأصوليِّين بالنِّسْبَة إِلَىٰ مَعْناها الفقهيِّ على ما يرادف المَنْدُوبَ والمُسْتَحَبَّ والتَّطَوُّع والنافِلَة والمرغَّب فيه.

قالوا: هي الفِعْلُ الَّذِي طلَبَه الشَّارع طلباً غيْرَ جازِمٍ، أو ما يُثَابُ الإنْسَانُ على فِعْلِه، ولا يعاقَبُ علىٰ تَرْكه.

وعِنْد علماءِ الحَدِيث[3]: تُطْلَقُ علىٰ أقوالِ النبيِّ ﷺ وأفعالِهِ وتَقْريرَاتِهِ وصفاتِهِ الخَلْقيَّة والخُلُقيَّة وسِيَرِه ومَغَازِيه وأخبارِهِ قَبْل البَعْثة؛ فالسُّنَّة بهٰذا المعنىٰ تُرادِفُ الحديثَ الشريفَ.

حُجِّيَّتُهَا وَوُجُوبُ ٱتِّبَاعِهَا وَالتَّحْذِيرُ مِنْ مُخَالَفَتِهَا:

لقد أَوْحَى الله ـ سُبْحَانَهُ وتعالىٰ ـ لنبيِّه القُرْآن ومِثْلَهُ معه، فَأوْحَىٰ له السُّنَّة النبويَّة، وهي أصلٌ من أصُولِ الدِّين، ورُكْنٌ في بنائه القويم، فيجبُ ٱتِّباعها، ويحْرُم مخالَفَتُها، وعلى ذٰلك أجمعَ المُسْلِمُون، وتضافَرَتِ الآيَاتُ علىٰ وَجْهٍ لا يدَعُ مجالاً للشكِّ، فمن أنكر ذلك، فقد نَابَزَ الأدلَّة القطعيَّة، واتَّبَع غَيْرَ سَبِيلِ المُؤْمنين، وهِيَ بذٰلك تُعْتَبر المَصْدَرَ الثَّاني للتَّشْرِيع.

فمن الآياتِ في ذٰلك قولُهُ تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ **[سورة الحشر: الآية ٧]**.

---

(١) نهاية الوصول ٣/٣، البدخشي ٢/٢، البناني على جمع الجوامع ٢/٩٩ تيسير التحرير ٣/١٩، الإحكام في أصول الأحكام ١/١٥٦.

(٢) البجيرمي على المنهج ١/٢٤٦ حجية السنة ٥١.

(٣) الحديث والمحدثون لأبي زهو ٨ وما بعدها.

وقولُه تعالىٰ: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [سورة النساء: الآية ٨٠].

وقولُه تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [سورة الأحزاب: الآية ٢١].

وقولُه تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْۗ﴾ [سورة آل عمران: الآية ٣١].

وقولُه تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء: الآية ٦٥].

وقولُه تعالىٰ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة النور: الآية ٦٣].

وقولُه تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [سورة الأحزاب: الآية ٣٦].

إِنْكَارُ حُجِّيَّةِ السُّنَّةِ مُوجِبٌ لِلرِّدَّةِ:

وقد لبِستْ طائفةٌ من النَّاسِ ثيابَ الدِّينِ زُوراً وبُهْتاناً بعْدَ ما راحُوا يشكِّكون في ثبوتِ السُّنَّة؛ ليكونَ ذٰلك عذراً لهم علىٰ رَدّها، وقد كَذَبُوا، ورَحِم الله أعْيُنَ رجالٍ سَهِروا على حِفْظِ هٰذا الدِّين.

قال الحافظُ ابنُ عَبْدِ البَرِّ[1]: أصولُ العِلْمِ الكتابُ والسُّنَّةُ، والسنَّةُ تنقسم إلى قسمَيْن:

أحَدُهُما: إجماعٌ تَنْقُلُه الكافَّةُ عن الكافَّة، فهٰذا من الحُجَجِ القاطعةِ للأعْذار، إذا لم يوجَدْ هناك خلافٌ، ومنْ ردَّ إجماعَهُم، فقَدْ رَدَّ نصًّا مِنْ نُصوصِ اللهِ يجبُ استتابَتُه عليه، وإراقَةُ دمِه إذَا لَمْ يتبْ؛ لخروجِه عمَّا أجْمَع عَلَيْه المُسْلِمُون، وسُلُوكِه غَيْرَ سَبيلِ جميعهم.

والضرْبُ الثَّاني من السُّنَّة: خَبَرُ الآحادِ والثِّقاتِ الأثباتِ المُتَّصِل الإسْنادِ، فهٰذا يوجِبُ العمل عِنْد جماعة علماءِ الأمَّةِ الَّذين هم الحُجَّة والقُدْوة، ومِنْهُم مَنْ يقول: إنه يوجِبُ العِلْمَ والعَمَل.

وقال ابن حَزْمٍ[2] بعد ما ساقَ قول اللهِ تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٤١ ـ ٤٢ حجية السنة ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٩٣.

﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [سورة النساء: الآية ٥١] قال: والبرهانُ علىٰ أن المراد بهٰذا الردّ إنَّما هو إلى القرآنِ والخَبَرِ عنْ رسولِ الله ﷺ: أن الأمة مُجْمِعَةٌ علىٰ أنَّ هٰذا الخطابَ متوجِّهٌ إلينا، وإلىٰ كلّ من يخلقه، وتَرْكَبُ روحُه في جَسَده، وساقَ أيْضاً قولَ الله تعالىٰ: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة الشورى: الآية ١٠] فَوَجَدْنا الله ـ تعالىٰ ـ يردُّنا إلى كلام نبيِّه ﷺ على ما قرَّرناه آنِفاً، فلم يَسَعْ مسلماً يُقِرُّ بالتوحيد أنْ يرجع عند التَّنازُعِ إلى غَيْرِ القرآن، والخبَرِ عن رسول الله ﷺ ولا أن يأْبَىٰ عما وَجَد فيهما، فإن فعل ذلك بعد قيام الحُجَّة عليه، فهو فاسقٌ، وأما مَنْ فعله مستحلاً للخروج عن أمرهما وموجباً لطاعة أحد دونهما، فهو كافر لا شكَّ عِنْدنا في ذلك.

قال: وقد ذكر محمَّدُ بنُ نصرٍ المَرْوَزِيُّ أنَّ إسحاقَ بنَ راهَوَيْه كان يقول: من بلَغه عَنْ رسولِ الله ﷺ خَبَرٌ يُقِرُّ بِصِحَّته، ثمَّ ردَّه بِغَيْر تَقِيَّةٍ، فَهُو كافر.

وقال: ولم نَحْتَجّ في هٰذا بإسْحاق، وإنَّما أوردناه؛ لئلاً يظن جاهلٌ أنَّنا متفرِّدون بهٰذا القَوْل، وإنَّما احتَجَجْنا في تكْفيرنا من استَحَلَّ خلافَ ما صحَّ عنده عن رسولِ الله ﷺ بِقَول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء: الآية ٦٥] هذه الآيةُ كافيةٌ لمَنْ عقل وحَذِر وآمَنَ بالله واليَوْمِ الآخِرِ، وأيقَنَ أنَّ هٰذا العَهْدَ عَهْدُ ربِّه إليه ووصيَّته ـ عز وجل ـ الواردةُ عليه، فليفتشِ الإنسانُ نفْسَه، فإن وجدَ في نفْسِه ممَّا قضَاه رسولُ الله ﷺ في كلِّ خبرٍ يُصَحِّحه مما قد بلَغَه، أو وجد نَفْسَه غَيْرَ مسلِّمةٍ لما جاءَه عن رسول الله ﷺ ووجد نفْسَه مَائِلَةً إلىٰ قَوْلِ فلانٍ وفلانٍ، أو إلى قياسِهِ واستِحْسَانه، أو وجَد نَفْسَه تحكُم فيما نازَعَتْ فيه أحَداً دونَ رَسُول الله ﷺ مِنْ صَاحِبٍ فَمَنْ دونه ـ فليعلَمْ أن الله قد أقْسَم، وقولُه الحقُّ أنه ليس مؤمناً، وصدَقَ الله ـ تعالىٰ ـ وإذا لم يكن مؤمناً، فهو كافرٌ، ولا سبيل إلى قسْم ثالثٍ، ثم ساق قولَ الله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [سورة النساء: الآية ٦١] فليتَّقِ الله الَّذِي إلَيْه المعادُ امْرُؤٌ على نَفْسِه، ولتوجل نفْسُه عِنْد قِرَاءَةِ هٰذه الآيَة، وليشتدَّ إشفاقه مِنْ أن يكُونَ مخْتاراً للدُّخُول تَحت هٰذه الصِّفَة المذكُورة المَذْمُومة الموبِقَة الموجبة للنَّارِ، وقال: لَوْ أنَّ امرأً قال: لا نأْخُذ إلاَّ ما وَجَدْنا في القُرْآنِ، لكَانَ كافِراً بإجْمَاع الأمَّةِ، ولكانَ لا يَلْزَمُه إلا ركعة ما بين دُلُوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَّيْلِ، وأخرىٰ عِنْد الفَجْر، لأن ذلك هو أقلُّ ما يقَعُ عَلَيْه اسم صلاةٍ، ولا حَدَّ للأكْثَرِ في ذُلك. وقائل هٰذا مشرِكٌ حلالُ الدَّمِ والمَالِ، وقال: لو أنَّ امرأً لا يأْخُذُ إلاَّ بما اجتمعتْ عليه الأمةُ فَقَطْ، ويترك كلَّ ما اختلفوا فيه ممَّا قد

جاءَتْ به النُّصوص، لكانَ فاسقاً بإجماعِ الأُمَّة[1].

العَلاَقَةُ بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ:

ومن المعلُومِ بالضَّرُورةِ أنَّ كلَّ ما جاء عن الله ـ تعالىٰ ـ لا يُمْكِنُ أن يوصَفَ أنَّ فيه اختلافاً، والمَعْلُوم أن كلاً من القرآن والسُّنَّة من عِنْد الله ـ تعالىٰ ـ كما قَدَّمْنا.

ولهذا يقول ابن القَيِّم[2]: والذي يشْهَدُ الله ورسولُهُ به أنَّه لم تَأْتِ سُنَّة صحيحةٌ واحدةٌ عن رسول الله ﷺ تُنَاقِض كتابَ الله ـ تعالىٰ ـ وتخالِفُه ألبتَّة كَيْف، ورَسُولُ الله هو المبيِّنُ لكتابِ الله، وعلَيْه أُنْزِل، وبه هداه الله، فهو مأمور باتِّباعه، وهو أعْلَم الخَلْقِ بتأويله ومرادِه، فلا يوجَدُ تَخَالُفٌ، وإنْ حَصَلَ مخالفةٌ في ظاهر اللَّفْظِ، فيكونُ ذٰلك لِلْخفاءِ على المجتهِدِ، فعلىٰ ضوء ذٰلك، إذا تتبَّعْنا السُّنَّة مِنْ حَيْثُ دَلاَلَتُها على الأحْكَامِ الَّتِي اشتمل عليها القُرآنُ إجْمالاً وتفصيلاً وجَدْنَاها تأْتِي علىٰ أنْحاءٍ منها[3]:

أوَّلاً:

أن تكُونَ موافقةً للقُرْآن؛ فتكونَ واردةً حينئذٍ مورد التَّأكيد، فيكون الحُكْم مستَمَدًّا من مصدَرَيْن: القرآن مثبتاً له، والسُّنة مؤيدة.

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ١٥٥، التمهيد للأسنوي ص ٤٣٧، ونهاية السول للأسنوي ٣/ ٣، زوائد الأصول للأسنوي ص ٣١٩، منهاج العقول للبدخشي ٢/ ٢٦٩، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٩١، المستصفى للغزالي ١/ ١٢٩، حاشية البناني ٢/ ٩٤، الإبهاج لابن السبكي ٢/ ٢٦٣، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٣/ ١٦٨، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ١٢٨، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص ٢٨٧، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١/ ٩٣، التحرير لابن الهمام ص ٣٠٣، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣/ ١٩، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ٢٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٢/ ٢، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ١٧٦، شرح المنار لابن ملك ص ٧٧، الوجيز للكراماستي ص ٥١، الموافقات للشاطبي ٤/ ٣، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ١٢٦، نشر البنود للشنقيطي ٢/ ٣، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٣٣، تقريب الوصول لابن جزى ١١٦، الكوكب المنير للفتوحي ص ٢١٠، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/ ٢٢٣.

(٢) الطرق الحكمية ٧٢ ـ ٧٣.

(٣) قال الشافعي في الرسالة ٩١: فلا أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنن النبي ﷺ ثلاثة وجوه وسيأتي كلام الشافعي رحمه الله. ولقد بوب الخطيب البغدادي في الكفاية ١٢، فقال: باب تخصيص السنن لعموم محكم القرآن وذكر الحاجة في المجمل إلى التفسير والبيان.

ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ[1]: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّهُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ» فإنَّه يوافِقُ قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [سورة النساء: الآية ١٩].

وقولُهُ ﷺ[2]: «إِنَّ اللَّهَ لَيُمْلِي لِلظَّالِمِ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ» فإنَّه موافقٌ لقولِهِ تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ﴾ [سورة هود: الآية ١٠٢].

ثـانياً:

أن تكُونَ بياناً[3] للكِتَاب. ومن أمثلة ذلك النّوع:

أوّلاً: بيانُ المُجْمَلِ[4] كالأحاديثِ الَّتي جاء فيها أحْكَام الصَّلاةِ فقال ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[5].

وورد في الكِتاب وجوبُ الحَجِّ منْ غَيْر بَيَانٍ لمناسِكِه، فبيَّنت السُّنَّةُ ذلك، فقال ﷺ: «لِتَأْخُذوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[6].

وورد في الكتابِ وُجُوبُ الزَّكاةِ مِنْ غَيْر بَيَانٍ لما تَجِبُ فيه، ولا لِمِقْدَارِ الواجِبِ فبيَّنَت السُّنَّةُ كل ذلك.

ثانياً: تقييد المُطْلَق[7]، ومثالُ ذلِكَ الأحاديثُ الَّتي بَيَّنَتِ المُرَادَ من اليَدِ في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة المائدة: الآية ٣٨] فبيَّنت السُّنَّة أنّها

---

(١) هو في مسلم (١٢١٨) من رواية جابر رضي الله عنه.

(٢) متفق عليه من حديث أبي موسى الأشعري أخرجه البخاري ٨/ ٢٠٥ في التفسير باب «وكذلك أخذ ربك» ٤٦٨٦، ومسلم ٤/ ١٩٩٧، في البر والصلة، باب «تحريم الظلم» ٦١/ ٢٥٨٣.

(٣) والسنة خير مبين فقد كان عمر ـ رضي الله عنه ـ يقول سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله. وسأل رجل عمران بن حصين ـ رضي الله عنه ـ فقال الرجل: حدثونا عن كتاب الله ولا تحدثونا عن غيره فقال: إنك امرؤ أحمق أتجد في كتاب الله ـ عز وجل ـ صلاة العصر أربعاً لا يجهر فيها وعد الصلوات ومقادير الزكاة ونحوها ثم قال: أتجد هذا مفسراً في كتاب الله، كتاب الله قد أحكم ذلك والسنة تفسره. الكفاية في علم الرواية ١٥، وقال علي رضي الله عنه لابن عباس حينما بعثه إلى الخوارج: لا تخاصمهم بالقرآن فإنه حمال ذو وجوه ولكن حاججهم بالسنة.

(٤) ما له دلالة غير واضحة.

(٥) أخرجه البخاري من حديث مالك بن الحويرث.

(٦) أخرجه مسلم (١٢٩٧) من حديث جابر رضي الله عنه، وسيأتي تخريجه مفصلاً في الباب الخامس إن شاء الله.

(٧) ما دلّ على الماهية من غير قيد.

اليُمْنىٰ، وأن القَطْع من الكُوعِ وقوله تعالىٰ أيْضاً: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ [سورة النساء: الآية ١١] وردت الوصيةُ مُطْلقاً، فقيدَتْها السُّنَّة بِعَدَمِ الزِّيادَةِ علىٰ الثُّلُث.

ثـالثـاً:

تَخْصِيصُ[(١)] العَامِّ[(٢)]. كالحديثِ الَّذي بيَّن أن المرادَ مِنَ الظُّلْم في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [سورة الأنعام: الآية ٨٢] هو الشِّرْك، فهم بعْضُ الصَّحابَةِ مِنْهُ العُمُومَ حَتَّىٰ قالوا: أَيُّنا لم يَظْلِمْ، فقال لهم ﷺ: «لَيْسَ بِذٰاكَ، إنَّمَا هُوَ الشِّرْكُ»[(٣)].

ومن ذٰلك أيْضاً أنَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ أَمَرَ أَنْ يَرِثَ الأَوْلاَدُ الآباء أو الأمهاتِ، عَلَىٰ نحو ما بيَّن بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [سورة النساء: الآية ١١] فكان هذا الحكمُ عامًّا في كُلِّ أصْلٍ مورِّثٍ، وكلُّ ولدٍ وارثٌ، فقصرت السُّنَّة الأصْل على غير الأنبياءِ.

وقَصَرَتِ الوَلَدَ الوَارِثَ علىٰ غيرالقَاتِلِ بِقَوْله ﷺ: «القَاتِلُ لا يَرِثُ»[(٤)] وكذلك اختلافُ الدِّينِ فهو مانع من مَوَانِعِ الإرْثِ كما بيَّنَتِ السُّنَّة.

وقال تعالىٰ في المَرْأَةِ يُطلِّقها زوْجُها ثلاثاً: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [سورة البقرة: الآية ٢٣٠] وَاُحْتَمَل ذٰلك أنْ يكونَ المُرادُ به عَقْد النكاح وحده، واحتمل أن يكون المرادُ العقد والإصَابَة معاً، فبيَّنَت السُّنَّة أن المُرادَ به الإصَابة بعد العَقْد.

رَابِـعاً:

توضيح المُشْكِلِ كَالْحَدِيثِ الَّذِي بَيَّن المُرادَ من الخَيْطَيْنِ في قوله تعالىٰ: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ [سورة البقرة: الآية ١٨٧] فَهِمَ منه بعض أصحاب النبي ﷺ العِقَالَ الأبيض والعِقَال الأسود، فقال النبي ﷺ: «هُمَا بَياض النَّهار».

وأغلب ما في السُّنَّةِ من هٰذا النوع، ولهٰذه الغَلَبَةِ وصفت بأنها مُبَيِّنَةٌ للكتاب.

---

(١) قصر العام على بعض أفراده.

(٢) لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد.

(٣) أخرجه البخاري ١٠٩/١، في الإيمان، باب ظلم دون ظلم ٣٢.

(٤) أخرجه الترمذي (٢١٠٩) وغيره من رواية أبي هريرة.

خَامِساً:

أن تكون دالَّةَ على حُكْمٍ سكت عنه القرآن، ومن أمثلة ذلك النوع:

قوله ﷺ: «هو الطَّهُورُ مَاؤُهُ الحِلّ ميتته».

وقوله ﷺ في الجَنِينِ الخارج من بَطْنِ أمه المُذَكَّاةِ: «ذَكَاةُ الجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ».

والأحاديث الواردة في تَحْرِيمِ ربا الفَضْلِ.

والأحاديث الواردة في تحريم كل ذي ناب من السِّبَاع، وكل ذي مخلب من الطير، وتحريم لحوم الحُمُرِ الأهلية.

والأحاديث التي دَلَّت على تَحْرِيم الرضَاعِ.

وتحريم الجَمْعِ بين المَرْأة وعَمّتها أو خَالَتِهَا.

والأحاديثُ الواردَةُ في تَشْرِيع الشُّفْعَةِ والرَّهن في الحضر، وبيان ميراث الجَدَّةِ، والحكم بِشَاهِدٍ ويَمِينٍ.

ووجوب الرَّجْم للزَّاني المُحْصَنِ.

ووجوب الكَفَّارة على من انتهك حرمة شهر رمضان، وغير ذلك كثير.

اعلم أن النَّوْع الأَوَّل والثاني من هٰذا التَّقسيم مُتَّفَقٌ عليهما بين المسلمين، وأن النوع الثالث مختلف فيما بينهم كما صَرَّح بذلك الشافعيُّ في «رسالته» فقال: «فلم أَعْلَمْ من أهل العِلْمِ مخالفاً في أن سُنَنَ النَّبِيِّ ﷺ من ثلاثة وجوه فاجتمعوا على وجهين:

أَحَدُهُما: ما أَنْزَلَ اللَّهُ فيه نَصَّ كتاب فبيَّنَهُ رسول الله ﷺ مثل ما نَصَّ الكتاب.

والآخر ما أنزل الله فيه جُمْلة كتاب، فبين عن الله معنى ما أراد، وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما.

والوَجْهُ الثَّالِث: ما سنَّ رسول الله ﷺ فيما ليس فيه نص كتاب كما قَدَّمْنَا، فمنهم من قال: جعل الله له بما افترض من طَاعَته، وسبق من علمه، وتوفيقه لمرضاته أن يسن فيما ليس فيه نَصّ كتاب.

ومنهم من قال: لم يسن سُنَّة قطُّ إلا ولها أصل في الكتاب كما كانت سُنته تبين عدد الصلاة وعملها، على أصل جملة فرض الصلاة. وكذلك ما سَنَّ من البُيُوع وغيرها من الشرائع؛ لأن الله قال: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [سورة النساء: الآية ٢٩]. وقال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [سورة البقرة: الآية ٢٧٥].

ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله، فأثبتت بفرض الله.

ومنهم من قال: ألقى الله في روعه كل ما سَنّ، وسنته الحِكْمَةُ التي أَلْقَىٰ في روعه عن الله، فكان ما ألقي في روعه سنة.

وقال العلاَّمة الشَّيْخُ عَبْدُ الغَنِي عَبْدُ الخَالق[1]: إن حكاية الشافعي لهٰذه الأقوال في النوع الثالث يرى أن القول الأول والثالث والرابع على اتفاق في أن السُّنة تستقل بالتشريع، ومختلفة في أن النبي ﷺ يشرع المستقل من عند نفسه مع توفيقه تعالى له بالصَّواب، أو ينزل عليه الوحي به، أو يلهمه الله إياه، وهٰذه الخلافية لا تعنينا، وأن القول الثَّاني هو المخالف، وقال: والحق في هٰذه المسألة أنها حجة، وتعبدنا الله بالأخذ بها، والعمل بمقتضاها، ودلَّل على ذلك بأدلَّة نورد بعضها لِلْبَيَان حتَّىٰ تسدّ أفواه المتنطِّعين الَّذين لا خلاق لهم في الدنيا والآخرة:

أولاً: عموم عِصْمَتِهِ ﷺ الثابتة بالمُعْجِزَة عن الخَطَأ في التبليغ لكل ما جاء به عن الله ـ تعالى ـ ومن ذلك ما وردت به السُّنة، وسكت عنه الكتاب، فهو إذن حقٌّ مطابق لما عند الله ـ تعالى ـ وكل ما كان كذلك فالعَمَل به واجب.

ثانيهما: عموم آيات الكتاب الدَّالة على حُجِّية السُّنة، وقد تقدمت، فهي تدلُّ على حجيَّتها، سواء أكانت مؤكدة، أم مبينة، أم مستقلة، وقد كثرت هذه الآيات كثرة تفيد القطع بعمومها للأنواع الثلاثة، وبعدم احتمالها للتَّخصيص بإخراج نوع عن الآخر، بل إن قول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء: الآية ٦٥] فهٰذه الآية تفيد حجية خصوص المستقلة.

قال الشافعيّ رضي الله عنه في تَوْجِيهِهَا: نزلت هٰذه الآية في رجل خاصم الزبير في أرض، فقضى النبي ﷺ بها للزبير[2].

وقال الشَّافعي: وهٰذا القضاء سُنَّة من رسول الله ﷺ لا حكم منصوص في القرآن.

ثالثاً: عُمُومُ الأحاديثِ المثبتة لِحُجِّية السُّنة، مؤكدة كانت أو مُبَيِّنة أو مستقلَّة؛

---

(١) في كتاب حجية السنة.

(٢) أخرجه البخاري ٥/٤٢، في المساقاة، باب سكر الأنهار ٢٣٥٩، وفي ٨/١٠٣ في تفسير سورة النساء، باب «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم» حديث ٤٥٨٥، ومسلم ٤/ ١٨٢٩ ـ ١٨٣٠ في الفضائل، باب وجوب اتباعه ﷺ (٢٣٥٧/١٢٩) والشافعي في الرسالة ص ٨٨.

كقوله ﷺ: «عليكم بِسُنَّتي»[1] وهٰذه الأحاديث كثيرة لا تُحصَىٰ تفيد القطع بهٰذا العموم، وقد ورد ما هو خاصّ بالسُّنة المستقلّة، أو يكون على أقل تقدير دخولها فيه متبادراً في النظر، وأولى من دُخُول غيرها، فمن ذلك قوله ﷺ: «لاَ أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ مُتَّكِئاً علىٰ أرِيكَتِهِ يَأْتِيهِ الأَمْرُ مِن أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْه فَيَقُولُ: لاَ أَدْرِي مَا وَجَدْنا في كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ»[2].

وقوله ﷺ: «ألا إنِّي أُوتيتُ القُرْآنَ ومثله مَعَهُ، ألا يُوشِكُ رجل شَبْعَانُ على أَرِيكَتِهِ يَقولُ: عليكم بهٰذا القُرْآنِ فما وَجَدْتُمْ فيه من حَلاَلٍ فأحلُّوهُ وما وجدتُمْ فيه من حَرَامٍ فَحرِّمُوهُ، وإنّما حَرَّمَ رسولُ اللّه ﷺ، ألا يحل لكم الحِمَار الأَهْلي، ولا كلّ ذي نَابٍ من السِّباع، ولا لُقَطَةُ مُعَاهد، إلا أن يَسْتَغْنِيَ عنها صَاحِبُهَا، ومن نَزَلَ بِقوم فَعَلَيْهِمْ أَنْ يقْرُوهُ، فإن لم يقروه فله أَنْ يعقبهم بمثل قِرَاهُ»[3].

ولا يخفى أن تحريم الحُمُرِ الأهليَّةِ المذكورة في الحديث لَيْسَ في القرآن، فهو خاصّ بما نحن فيه، ولا يخفى أن الظاهر من قوله ﷺ: «ومثله مَعَهُ» ما كان مستقلاً عنه، وإن سلمنا شموله لغيره أيضاً، فلا ضير علينا؛ حيث إنه أثبت أن الجميع من عند الله، والحديث الأول يفيدنا أنَّ كل ما لا يوجد في كتاب الله مما أمر به الرسول ﷺ أو نهى عنه فتركه مذموم مَنْهِيٌّ عنه، وذلك يستلزم الحُجِّية، والمتبادر من عدم الوجود ألا يكون مذكوراً في الكتاب لا إجمالاً، ولا تفصيلاً.

ولقد بوَّب الخطيب البَغْدادِيّ في «كفايته»[4] باباً فقال: باب ما جاء في التَّسْوية بين

---

(١) أخرجه أبو داود من حديث العرباض بن سارية ٤/ ٢٠٠ ـ ٢٠١، في كتاب السنة باب في لزوم السنة (٤٦٠٧)، والترمذي ٥/ ٤٤ في العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع (٢٦٧٦)، وقال حسن صحيح وابن ماجه ١/ ١٦ في المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين ٤٣، والحاكم ١/ ٩٦ في كتاب العلم وقال صحيح ليست له علة.

(٢) أخرجه أبو داود من حديث أبي رافع رضي الله عنه ٤/ ٢٠٠ في كتاب السنة، باب في لزوم السنة (٤٦٠٥)، والترمذي ٥/ ٣٧، في كتاب العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ ٢٦٦٣ وقال: حسن صحيح وأخرجه الحاكم ١/ ١٠٨ ـ ١٠٩ في كتاب العلم وقال: صحيح على شرط الشيخين.

(٣) أبو داود من حديث المقدام بن معد يكرب ٤/ ٢٠٠ في كتاب السنة، باب في لزوم السنة (٤٦٠٤)، والترمذي ٥/ ٣٨، في العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ (٢٦٦٤) وقال: حسن غريب من هذا الوجه، وابن ماجه ١/ ٦ في المقدمة باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ ١٢، والدارمي ١/ ١١٤ في المقدمة باب السنة قاضية على كتاب الله.

(٤) الكفاية في علم الرواية ص ٨.

حكم كتاب الله ـ تعالى ـ وحكم سنة رسول الله ﷺ في وجوب العَمَلِ، ولزوم التكليف، وَذَكَرَ الحديثين.

وقال الشافعي[1] رحمه الله: وما سَنَّ رسول الله ﷺ فيما ليس لله فيه نصّ حكم، فبحكم الله سَنَّه، وكذلك أخبرنا الله في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾ [سورة الشورى: الآية ٥٢] وقد سن رسول الله مع كتاب الله، وسن فيما ليس فيه بعينه نصّ كتاب، وكل ما سن فقد ألزمنا الله باتباعه، وجعل في اتباعه طاعته، وفي العُنُودِ عن اتباعه معصيته التي لم يعذر بها خَلْقاً، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله ﷺ مخرجاً.

وبهذا يتضح لنا حُجِّية السُّنة بأقسامها الثلاثة؛ فطاحت شبهة المعاندين.

الإجْـمَاعُ

ثمَّ ثلَّثنا بالكَلامِ عن الإجْمَاعِ، وتعريفه اللُّغوي، والاصطلاحي، ثم تَكَلَّمنا عن مبحثين:

المبحث الأول: فيما تتوقف عليه الحجِّيَّة للإجماع.

والمبحثُ الثَّاني: في إثْباتِ أنَّ الإجماع حجة.

ومسالك هٰذا من: الكتاب، والسُّنَّةِ، والمعقول.

يُطْلَقُ الإجماع في اللُّغَة على معنَيَيْنِ: أحَدُهُمَا: العَزْمُ، يقال: أجْمَعْتُ المسير والأمر، وأجْمَعْتُ عليه، أيْ: عزمْتُ، فهو يتعدَّىٰ بنَفْسِه وبالحرف، وقد جاء بهٰذا المعنى في الكتابِ والسنَّة؛ قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ﴾ [سورة يونس: الآية ٧١] أي: اعْزِمُوا، وقال ﷺ: «مَنْ لَمْ يُجْمِـع الصِّيَامَ قَبْلَ الفَجْرِ، فَلاَ صِيَامَ لَهُ أيْ: لم يَعْزِمْ عَلَيْهِ فَيَنْوِيَهُ.

ثانيهما: الاتِّفاقُ، ومِنْه يُقَالُ: أجْمَع القَوْمُ علىٰ كذا: إذا اتَّفقوا، قال في القاموس: «الإجْمَاع الاتِّفاق، والعَزْم علىٰ الأَمْر».

قال الغَزالِيُّ وَالإِمَام الرَّازِيُّ وَالآمِدِيُّ وَالْعَضُدُ وغيرهم: الإجماعُ لغةً: يقال بالاشْتراك اللَّفظيّ على معنَيَيْن: أحدُهما: العَزْمُ على الشَّيْءِ والتَّصْمِيم عَلَيْه، قال اللَّهُ تـعـالـىٰ: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾، وَقَـالَ: ﴿فَأَجْمِعُوا۟ كَيْدَكُمْ ثُمَّ ٱئْتُوا۟ صَفًّا﴾ [سـورة طـه: الآية ٦٤]، وقال: ﴿وَأَجْمَعُوٓا۟ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ﴾ [سورة يوسف: الآية ١٥]، وقال ﷺ: «لاَ

---

(١) الرسالة ٨٨ ـ ٨٩.

صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِـعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ» وعلىٰ هٰذا يصحُّ إِطْلاَقُ اسْمِ الإجْماع على عَزْم الواحِدِ.

والثَّانِي الاتِّفاق: يقال: أَجْمَع القَوْمُ علىٰ كذا، أيْ: صاروا ذَوِي جَمْعٍ كما يقال: أَلْبَنَ وأَتْمَرَ، إذا صَار ذا لَبَنٍ وتَمْرٍ، وعلىٰ هٰذا فاتِّفاق كلِّ طائفةٍ علىٰ أمْرٍ من الأمور دِينيًا كان أو دنيويا، يسمَّى إجماعاً حتَّىٰ اتفاق اليَهودِ والنَّصارىٰ، وقال صاحبُ «المُسَلَّم» في «المُسَلَّم» وحاشيَتِهِ، وهو لغةً: العَزْمُ والاتِّفَاقُ، وكلاهما من الجَمْع، أي: منقولٌ ومأخوذٌ مِنه؛ لأن العَزْمَ بأجتماعِ الخَواطِرِ، والاتفاق بأجتماع الأعْزامِ، وفيه ردٌّ علىٰ شارِحِ المُخْتَصَرِ، حيث قال: الإجماعُ لغةً يطلَقُ على معنيين، أحَدُهما: العَزم؛ ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ أي: أعْزِمُوا، ومِنْه: «لاَ صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِـعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ» وثانِيهما: الاتِّفاقُ، وحقيقة: أَجْمَعَ = صارَ ذَا جَمْعٍ، كأَلْبَنَ وأَتْمَرَ ا.هـ، وكلامُه يُفِيدُ أنَّ الإجْماعَ مشْتَرَكٌ مَعْنَوِيٌّ مَوْضُوعٌ لصَيْرُورةِ المَرْءِ ذا جَمْع الشَّاملة لصَيْرُورَتِهِ ذا جَمْع لخواطره، وصيرورته ذا جمع لعزمه أو رأيه مع أعْزَام القَوْم أو آرائِهم، وقال القاضي أَبُو بَكْرٍ البَاقِلاَّنِيُّ: العَزْمُ يَرْجِـع إلى الاتِّفاق؛ لأنَّ من ٱتَّفَق علىٰ شَيْءٍ، فقد عَزَمَ عَلَيْه، وعلى هٰذا يكونُ العَزْم لازِماً للاتِّفاق، فالإجْمَاع عِنْده حقيقةٌ في الاتِّفاق مجازٌ في العَزْم.

وقال ابنُ أمير حاج صاحبُ «التقرير»: لِقَائِلٍ أَنْ يَقُول: المعنَى الأصليُّ له العَزْم، وأما الاتِّفاقُ فلازمٌ اتفاقيٌّ ضروريٌّ للعَزْمِ من أَكْثَرَ منْ واحدٍ؛ لأنَّ اتِّحادَ متعلِّقِ عَزْمِ الجماعةِ يوجِبُ اتِّفاقَهم عَلَيْه، لا أنَّ العزم يَرْجِـع إلى الاتفاق؛ لأن من اتفق على شَيْءٍ، فقد عزَم عَلَيْه، كما ذكره القاضي، فإنَّه ليس بمطَّرِدٍ، ولا أنه مشتركٌ لفظيٌّ بينهما كما ذَكَره الغزاليُّ أو لا ملجئ إليه مع أنه خلاف الأصل وقال ابنُ برهان وابنُ السمعانيّ: العزم: أَشْبَهُ باللُّغَةِ، والاتِّفاق: أشبه بالشَّرْع، ويجاب عنه بأن الاتِّفاق، وإن كان أشبه بالشَّرْع فذاك لا ينافي كونَه معنى لغويًا، وكون اللَّفْظ مشتركاً بينه وبين العزم قال أبو علي الفارسي: يقال: أجمع القوم إذَا صَارُوا ذَوِي جَمْعٍ، كما يقال: أَلْبَنَ، وأتمر إذا صَار ذا لبن، وتمر ـ والَّذي يظهر لي في تحرير المعنى اللُّغَوي أنَّ بين العزم والاتفاق عموماً وخصوصاً وجهيا يجتمعان في اتفاق الجماعة في إرادة شيءٍ وينفردُ العزمُ في إرادة الواحِد، وينفرد الاتِّفاق في اتفاق الجماعة في قول أو فعل بدون إرادة وعزم.

ولا رَيْبَ في أنَّ المعنى الثاني بالاصطلاحي أنسب، فإنَّ الاتفاق مطلق يشمل اتفاق جمع ما، ولو كفاراً على أمر ما ولو معصية، والاصطلاحي اتِّفاق مقيد.

وقال ابن أمير حاج: كون المعنى الثَّاني أَنسَب مبنيٌّ على أنه إذا لـم يبق من

المجتهدين إلا واحد لا يكون قوله حجّة كما هو أحد القولين أي: وأما على رأي من يقولُ إنّه حجّة يكون المعنى الأول أنسَبَ، فمن قال: إنه حجّة لا يقول إنه إجماع؛ لأنه لا يصْدُق عَلَيْه تعريفُ الإجْماع، فلا يكونُ المَعْنى الأوّل أنْسَبَ، ويكون المعنى الثّاني هو الأنْسَبَ.

الإجْمَاعُ اصْطِلاَحاً:

عرّفه الرازيُّ في «المَحْصُول» بأنه: «عبارةٌ عن اتّفاقِ أهْل الحَلّ والعَقْدِ من أمّة محمّد ﷺ على أمْرٍ من الأمورِ».

وعرّفه الآمِدِيُّ بقوله: «عبارةٌ عن اتّفاقِ جمْلَةِ أَهْلِ الحَلّ والعَقْدِ من أمّةِ محمّدٍ ﷺ في عَصْرٍ مِنَ الأَعْصَارِ على واقعةٍ مِنَ الوقائعِ».

وعرّفه النَّظّامُ من المعتزلة بقولِهِ: «هُو كلُّ قولٍ قامَتْ حُجّتُهُ حتّى قولُ الواحِدِ».

وعرّفه سراجُ الدّين الأرمويُّ في «التحصيل» بقوله: «هو اتّفاقُ المُسْلِمِين المُجْتَهِدِينَ في أحْكَام الشَّرْع على أمْرٍ ما مِن اعتقادٍ، أو قولٍ، أو فعلٍ».

ويمكن أن يُعَرَّف بأنّه اتفاقُ المجتهدين مِنْ هٰذه الأمّة بَعْد وفاة محمّد ﷺ في عَصْرٍ على أمْرٍ شرعيٍّ.

فقولُنا: «اتّفاق» جنسٌ في التعريف يَعُمُّ كلَّ اتفاقٍ، وخرج عنه أمْرَانِ: اختلافُ المجتهدين، وقولُ المجتهدِ الواحِدِ، إذا انفرد في عَصْرٍ، فإنه لا يكونُ إجْماعاً؛ لأنَّ الاتفاق أقلُّ ما يتحقّق بين اثنين، والمرادُ به الاشتراكُ في الاعتقادِ أو القَوْلِ أو الفِعْلِ أو ما في معناها كالسُّكُوت عِنْد مَنْ يرى أنَّ ذٰلك كافٍ في الإجماع. ولمّا كانَتِ العبرةُ في الإجماع بالاعتقاد كما يؤْخَذُ من كلامِهِمْ في مواضع، فالمرادُ به الاشتراكُ في الاعتقاد فقَطْ، أو في الاعتقادِ مع القَوْلِ، أو في الاعتقادِ معَ الفِعْل، وهٰذا معْنَى قَوْلِ مَنْ قال: أو مانعة خلو تجوز الجمع. ومعنى الاشتِرَاك في الاعتقاد أن يعتقدوا جميعاً الحكم المُجْمَعَ عليه، وفي القول أن يتكلموا بما يَدُلُّ عليه، وفي الفعل أن يأتوا بمتعلّقه، إذا كان من باب الفعل، وفي السُّكوت أن يقولَ بَعْضُهُم حكماً في مسألة اجتهاديّةٍ، ويسكت الباقون بعد العلم به، ومضي مدة التأمّل عَادَةً سُكوتاً مجرداً عن أمارَةِ سخط وتقِيَّةٍ، وكل من الاتفاق القولي، والعملي يسمّى عزيمةً، والسكوتي يسمّى رخصة.

وقولنا: «المجتهدين فيه» للاستغراق، فيقضي أنه لا بُدَّ مِنَ الكُلّ فخرج به أمران اتفاق العوام إذ لا عِبْرَة به على التّحقيق، واتّفاق بعض المجتهدين مع مخالفة الآخرين.

وقولنا: «من هٰذه الأمة» خرج به اتفاق مجتهدي الشَّرائِـع السَّالِفَةِ.

وقولنا: «بعد وفاة محمد ﷺ» مُتَعَلِّقٌ بـ«اتفاق»، لا بالمجتهدين؛ لأن المجتهدين قبل وفاته اتفاقهم حجة بعد وفاته، وخرج به اتفاق المجتهدين في حياته؛ لأن قولهم دونه لا يصح، وإن كان معهم فالحجَّة في قوله. وقولنا «في عصر» أيْ: في زمان قل أو كثر، وهو نكرة فالمراد الاتفاق في أيِّ عصر كان وقيل: لولاه لم يدخل إلا اتفاق كل المؤمنين إلى يوم القيامة، ولكن الحقَّ أنَّ الأمة تطلق على الموجودين في عصر كما تُطْلَقُ على كل المؤمنين من لَدُنِ الْبَعْثَةِ إلى يَوْمِ القِيَامَةِ، والمتبادر هو الإطلاق الأول، فيصح الاستغناء عنه ولذا قال التفتازاني في «التَّلويح»: ولا يخفى أن من تركهُ ـ أي قَيْد «في عصر» ـ إنَّما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات ا. هـ أيْ: لاحتمال لفظ الأمَّةِ المعنى الثاني؛ وهو كل المؤمنين. وقولنا: على أمر شرعيٍّ قيَّدْنَاهُ بالشَّرْعي؛ لأن الكلام في الإجماع الذي هو أحد الأدلة الشرعيَّة، وهذا لا ينافي أنه قد يجمع على أمر لغويٍّ، أو عقليٍّ، أو دنيويٍّ.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ فِيمَا تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الحجِّيَّةُ:

إن إثْبَاتَ حُجِّيَّةِ الإجْمَاعِ يرتكز على دعائمَ ثلاثٍ: إمكانه في نفسه، وإمكان العلم به، وإمكان نقله إلى من يحتج به. ولَقَدْ أراد منكرو حجيته أن يأتوا البنيان من قواعده فأنكروها، وقالوا: على وجه الإجْمَالِ يمتنع ثبوت الإجماع، ولو ثبت يمتنعُ العلم به، ولو علم يمتنع نقله إلى المجتهد فقد أسندوا كَلاَمَهُم إلى ثَلاَثِ جهات فلا بد لهٰذا من ثلاثة مقامات:

المَقَامُ الأوَّلُ في بيانِ إمْكَانِ الإجْمَاعِ:

ذهب جمهور العلماء إلى أنَّه ممكن وادَّعىٰ بَعْضُ النَّظَّامِيَّةِ والرَّوافض استحالته، وتحرير محل النزاع أنه لا خلاف لأحدٍ في إمكان الإجماع عقلاً؛ لأن العقل لا يمنع من تصور اتِّفاق المجتهدينَ في عصر على حُكْم من الأحكام، ولأن أدلَّتهم إنَّما تنتج استحالته في حكم العَادَةِ، ولا في جوازه في ضَرُورِيَّاتِ الأحكام، وإنَّما النزاع في إمكانه عادة في الأحكام التي لا تكون معلومة بالضَّرورة، ونسب ابن الحاجب هٰذا القول إلى النَّظَّامِ ووافقه الكَمَالُ بن الهمام، وذكر العلامة السُّبْكيُّ أنَّ هٰذا قول بعض أصحابه، وأمَّا رأيُ النَّظَّام نَفْسِهِ مع بعض أصحابه، فهو: أنَّه يتصور، ولكن لا حجية فيه هكذا نقله القاضي وأبو إسحاق الشيرازيُّ وابنُ السمعانيُّ وهي طريقة الإمام الرازي وأتباعه في النقل عنه.

شُبَهُ المُخَالِفِينَ في إِمْكَانِ الإِجْمَاعِ:

في هٰذا الصَّدد لم يلجأ معظم المصنِّفين إلى أدلَّةٍ لإثبات دعوى الجمهور، وهي إمكان الإجماع، بل اكتفوا بإيراد شبه الخصوم ثم هدمها، وفي ذٰلك إشْعَار بأن دعواهم بلغت من البداهة إلى حدٍّ لا تحتاج فيه إلى دليلٍ، أو تنبيهٍ، ورُبَّ سكوت أَفْصَحُ من كلام.

قالوا أولاً: لو أمكن اتِّفاقهم لأمكن نقل الحكم إليهم جميعاً؛ لأنَّ اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم فلا يتحققُ إلاَّ بعد تحققه، ونقل الحكم إليهم جميعاً باطل؛ لأن انتشارهم في الأقطار يمنع منه عادة فبطل المقدم، وثبت نقيضه، وهو عدم إمْكَانِهِ.

والجوابُ: قولكم: «انتشارهم في الأقْطَارِ يَمْنَعُ من نقل الحكم إليهم» مَمْنُوعٌ فإنَّهُ لا منع في المتواتر كالكتاب فهو لشهرته لا يخفى على أحد، ولا في أوائل الإسلام؛ لأنَّ المجتهدين كانوا قليلين فيتيسَّر نقل الحكم إليهم، ولا بُعْدَ في جِدِّهم في الطَّلب والبحث، فإن المطلوب لا يخفى على الطَّالب الجاد، وجدهم في طلب العلم لا ينكره أحد، فمنهم من رَحَل من أَصْفَهَانَ ببلاد الفرس إلى معرَّة النُّعمان بالشَّام على بعد ما بين البلدين، ولم يكن من غرض سوى تحقيق بعض مسائل العلم، وأمْثَال هٰذا من طُلاَّبِ العلم من المسلمين كثير تقرأ تاريخ حياتهم فتجدهم تحملوا المشاقَّ، واقتحموا العقبات، وساحوا في أرْجَاءِ الدُّنيا العربية من «الفرس»، و«العراق»، و«الشام»، و«مصر»، و«الأندلس» ليدرسوا على مشاهير العلماء، وليطفئوا نيران ظَمَئِهم إلى العلوم بالري من مناهله، وبالجملة لم نجد أمة بذلت في هٰذا المِضمار مثل ما بذلت هٰذه الأمة.

قالوا ثانياً: لو أمكن اتفاقهم: فإمَّا أن يكون عن قاطع، أو ظنيّ إذْ لا بد للإجماع من مستند، وليس وراءهما مُسْتَنَدٌ يستند إليه، والتالي بشقيه باطل أمَّا القَاطِـعُ فلأن العادة تحيل عدم الاطلاع عليه لِتَوَفُّرِ الدَّواعي على نقله، ولو اطلع عليه لنقل، لكنه لم ينقل فلم يطلع عليه؛ فليس الإجْمَاعُ عن قطعيٍّ. والظنيُّ تحيل العادة الاتفاق عليه لاختلاف القرائح، وتباين الأنظارِ.

والجواب بالمنع فيهما: أمَّا القاطع فلأنه لا يجب نقله عادة إذْ قد يستغنى عن نقله بحصول الإجْماع الذي هو أقوى مِنْهُ لعدم احتماله النسخ، بخلاف القاطع. وأمَّا الظنيُّ فلأنه قد يكون جليا فتقبله القرائح فتتفق عليه، واختلاف القرائح والأَنْظَارِ إنَّمَا يمنع الاتِّفاق في الظنِّ الخفيِّ دون الجليِّ.

الْمَقَامُ الثَّانِي فِي بَيَانِ إِمْكَانِ الْعِلْمِ بالإِجْمَاعِ:

زَعَمَ منكرو الإِجْمَاعِ أَنَّهُ على تقدير إمكانه، فالعلم به مُحَالٌ.

وقالوا في بيانه: الطريق إلى العلم بإجماعهم إمَّا الإخبار بأن يخبر أهل الإجماع عن اتفاقهم، وإمَّا الحسُّ بأن نشاهد منهم فعلاً أو تركاً يدلُّ على ذُلك، وكون الطريق إليه واحداً منهما باطل، فإنَّ سماعَ الأخبار بذلك من كل واحد من أهْلِ الإجماع، أو مشاهدة فعل أو ترك منه يدل عَلَيْهِ ـ يتوقف على معرفة أعْيَانِهِم واحداً واحداً، ومعرفة معتقدهم في هٰذه المسأَلَةِ، ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد. والوقوف على هٰذه الثَّلاثة متعذر أمَّا الأوَّل: فلانتشارهم شرقاً وغرباً مع جواز خَفَاءِ واحد منهم بأنْ يكون أسيراً، أو محبوساً في مطمورة، أو منقطعاً في جبل، أو خَامِلاً لا يعرف أنَّهُ من المجتهدين. وأمَّا الثاني: فلاحتمال أن بعضهم يكذب، فيفتي على خِلاَفِ اعتقاده خوفاً من سُلْطَان جائر، أو مجتهد ذي منصب أفتىٰ بخِلافه.

وأمَّا الثَّالث: فلاحتمال رجوع أحَدهم قبلَ فتوى الآخر، وتقرير هٰذه الشُّبْهَةِ هٰكذا: العلمُ باتِّفاقِ المجتهدين يتوقَّف على معرفة أعيانهم، واعتقادهم، واجتماعِهِم في وقت واحد، وكل ما كان كَذٰلِكَ، فهو محال عادةً، فالعلم باتفاقهم محال عادة: الصُغرى ضرورية، والكبرىٰ ودَلِيلُها ما تقدَّمَ.

المقام الثالث في إمكان نقله إلى من يحتج به:

هذه هي النقطة الثالثة التي أنكرها بعض النظامية والروافض توصلاً إلى إنكار حجية الإجماع، قالوا: لو أمكن نقل الإجماع: فإما أن يُنقل بطريق الآحاد أو التواتر، والتالي بشقيه باطل.

أمَّا الآحاد: فلأنها لا تفيد؛ إذ لا يجب العمل به في الإجماع. وأما التواتر: فلأنه يجب فيه استواء الطرفَيْن والواسطة ومن البعيد جدًّا أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً، ويسمعوا منهم، وينقلوا عنهم إلى مثلهم، وهكذا طبقة بعد طبقة إلى أن يصل إلينا.

وقد أجاب عن شبهة المقامين كثير من المؤلِّفين بأنه تشكيكٌ في مصادمة الضرورة؛ لأنَّا قاطعون بإجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون، وقد تواتر إلينا أيضاً إجماع الصحابة على ذلك بحيث لا شبهة فيه، وما ذلك إلا بثبوته عنهم وبنقله إلينا، وقد

أورد الشوكاني عليه، وهو ممن يرى عدم إمكان نقله: أنه مصادرة على المطلوب؛ إذ قد أثبتم إمكان نقل الإجماع بنقل الإجماع، وهو إثبات للشيء بنفسه، وهو إيراد ساقطٌ؛ فإنا قد أثبتنا مُدَّعانا بتحقق صورة خاصَّة مفروضة التسليم والثبوت من الطرفين، وهذه الصورة لا يتوقف ثبوتها والقول بها على القول بإمكان نقل الإجماع. وأورد ثانياً أن تقديم القاطع أمر ضروريٌّ يعرف اتفاقهم عليه من أن مثله لا ينكره أحد؛ إذ من المعلوم أن كل متشرع لا يقدم الحجة الضعيفة على الحجة القوية، وأما من طريق النقل تواتراً فلا؛ فثبت أن العلم بالإجماع ونقله غير ممكنيْنِ.

وجوابه كما يؤخذ من شارح المسلَّم أنه في القرون الثلاثة لا سيما القرن الأول كان المجتهدون معلومينَ بأسمائهم، وأعيانهم، وأمكنتهم، ومعرفة أقوالهم ومذاهبهم ميسورة للطالب الجادِّ، وكلهم في ذلك العصر مجدون؛ فإنهم يعلمون أن اتفاق كل المجتهدين حجة قطعيَّة من الأحاديث الواردة في ذلك؛ فهم يجدّون في طلبه كما يجدّون في طلب الكتاب والسنة، وقد علِمنا علماً ضروريا بطريق التجربة والتكرار ـ أي: تجربة الناس لهم وتكرار استفتائهم واحداً بعد واحد ـ عدم رجوعهم عما هم عليه قبل قول الآخر، وقامت القرائن الجلية والخفية على أنهم لم يكذبوا لا عمداً ولا سهواً؛ كيف وهم الذين لم نسمع بمثلهم في عدالتهم، ودقتهم، ونزاهتهم، وتقديمُ القاطع على المظنون من هذا القبيل، فإنه علم بالمشاهدة أن المجتهدين من الصحابة والتابعين كانوا يقدِّمون القاطع على المظنون، وعلم أن ذلك كان مذهباً لهم، وأن واحداً منهم لم يرجع قبل تقديم الآخر؛ فثبت أن إجماعهم قد وقع من غير ارتيابٍ؛ فقد ثبت جليًّا أن العلم بالإجماع بطريق النقل أمْرٌ ممكنٌ.

المَبْحَثُ الثَّانِي فِي إِثْبَاتِ أَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ:

الإجماع حجّة قطعاً عند الجميع من أَهْلِ القبلة، ويفيد العلمَ الجازمَ، ولا عبرة بمن خالف في حجيَّته كالنَّظَّامِ والشِّيعة، وبعض الخوارج؛ لأنهم قليلون من أهل البدع والأهواء قد حَدَثوا بعد الاتفاق، يشككون في الضَّرُوريات الدِّينيَّة، كالسُّوفسطائيَّةِ في الضَّروريات العقليَّة، وقد احتجَّ أهل الحقِّ بمسالك من الكتاب والسُّنَّةِ والمعقول:

المَسْلَكُ الأَوَّلُ الْكِتَابُ:

استدلَّ الشافعيُّ ـ رضي الله عَنْه ـ على حجيَّةِ الإجماع في «رسالته» بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ

وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [سورة النساء: الآية ١١٥] ذكر العلامة السُّبْكِيُّ: أَنَّ الشَّافِعِيَّ اَسْتَنْبَطَ الاسْتِدْلاَلَ بِهٰذِهِ الآيَةِ بَعْدَ أَنْ تَلاَ الْقُرْآنَ ثَلاَثَ مرَّاتٍ، وأَنَّهُ لَمْ يسبق إليه، وقد احتجُّوا بآياتٍ أخرىٰ، ولٰكن هٰذه الآيَة أشهرها وأقواها دلالة.

ووجه الدِّلاَلَةِ فيها كما يؤخذ من شرح العضد على المختصر: أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ جمع بين مُشَاقَّةِ الرسول، واتِّباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد؛ فيلزم أن يكون اتّباع غير سبيل المؤمنين حراماً إذْ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد كالزّنا وأكل الخبز مثلاً، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتِّباع سبيلهم، إذْ لا مخرج عنهما وَالإِجْمَاعُ سَبِيلُهُم فيجب اتباعه.

قَالَ السَّعْدُ: قوله: «إذ لا مَخْرَجَ عنهما» إشارة إلى أَنَّ حُرْمَةَ اَتِّبَاعِ غير سبيلهم، وإنْ كانت أعمَّ من وجوب اتباع سبيلهم بحسب المفهوم ـ لكن لا مخرج بحسب الوجود من اتِّباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم؛ لأن ترك اتِّباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم إذْ معنى السبيل هٰهنا ما يختاره الإنْسانُ لنفسه من قول أو فِعْلٍ. وقد اعتُرِضَ على هٰذا الدَّليل بوجوهٍ كثيرةٍ، وانفصلوا عنها، أصْعبها ما نذكره؛ وهو أن هٰذه الآية ظاهرة لعدم قطعيَّة لفظ «سبيل المؤمنين» في خصوص المُدَّعى، وهو ما أجمع عليه واحتماله وجوهاً من التَّخْصِيص، لجواز أن يراد سبيلهم في متابعةِ الرسول أو في مناصرته، أوْ في الاقتداء به، أوْ فيما به صاروا مؤمنين؛ وهو الإيمان، وإذا قام الاحتمال كان غايتها الظُّهُور، والتَّمسُّك بالظَّاهر إنَّما يثبت بالإجماع، ولولاه لوجب العملُ بالدلائل المانعةِ من اتِّباع الظَنِّ نحو قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: الآية ٣٦] فيكون إثباتاً للإجماع بما لا تثبت حجيته إلاَّ به فَيَصِيرُ دوراً. وأجَابَ شَارِحُ التَّحْرِير علىٰ طَرِيقَةِ أكْثَر الحَنَفِيَّةِ بما حاصله أنَّا لا نُسَلِّمُ أن الآية ليست قطعِيَّةً، بل هي قطعية، واحتمال التَّخْصِيصِ غَيْرُ قَادِحٍ فَإِنَّ حكم العامِّ ثبوت الحكم فيما يتناوله قطعاً فيتم التَّمَسُّكُ بها من غير احتياج إلى الإجْمَاعِ فلا دَوْرَ. ونَاقَشَهُ شَارِحُ المُسَلَّم بأن معنى كون العام قَطْعِيًّا فيما يتناوله أنه لا يحتمل خلافه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وإنْ كَانَ فيه مطلق احتمال فهو قَطْعِيٌّ بالمعنى الأعم، والإجْماعُ قطعيٌّ بمعنى أنه يقطع الاحتمال مطلقاً فهو قطعي بالمعنى الأخص، فالعامُّ وإنْ قُلْنا بقطعيَّتِهِ لا يَصْلُحُ أَصْلاً ومثبتاً للإجماع إذِ المستند إلى الشيء لا يكون أعلى حالاً منه. وأُجِيبَ ثانياً: سلَّمْنا أنَّ الآية ليست قطعيَّة بل غايَتُها الظُّهور، لَكِنَّا لا نسلم أنَّ التَّمسك بالظَّاهر إنَّما يثْبُتُ بالإجْمَاعِ، بل لأن الْعُدُولَ إلى خلافه بلا دليل يحتمله غير معقول.

المَسْلَكُ الثَّاني السُّنَّةُ:

احتجُوا منها بأحاديث كثيرةٍ:

منها: ما أخرجه أبو داود عن أبي مالك الأشعريِّ - رضي الله عنه - عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: «إنَّ الله أجَارَكُم مِنْ ثَلاَثِ خِلاَلٍ ألاَّ يَدْعُوَ عَلَيْكُم نَبِيُّكُمْ فَتَهْلِكُوا وألاَّ يَظْهَرَ أَهْلُ الْبَاطِلِ عَلَىٰ أَهْلِ الْحَقِّ وألاَّ تَجْتَمِعُوا عَلَىٰ ضَلاَلَةٍ».

ومنها ما رواه أَحْمَدُ والطَّبَرَانِيُّ عن ابن هَانِئٍ الخَوْلاَنِيِّ عمَّن أخبره عن أبي بُصْرة الغفاريِّ قال: قال رسول الله ﷺ: «سَأَلْتُ رَبِّي أَرْبَعاً فَأَعْطَانِي ثَلاَثاً وَمَنَعَنِي وَاحِدَةً سألتُ رَبِّي ألاَّ تجتمع أُمَّتِي عَلَىٰ ضَلاَلَةٍ، فَأَعْطَانِيها...» الحديث.

قال في التَّقْرِيرِ: قال شيخنا الحافظُ رجاله رِجَالُ الصَّحِيح إلا التابعي المبهم، وله شاهد مرسل أيضاً أخرجه الطبريُّ في تفسير سورة الأنعام.

ومنها قوله ﷺ: «إنَّ الله لاَ يَجْمَعُ أُمَّتِي (أَوْ قَالَ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ) عَلَىٰ ضَلاَلَةٍ ويدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إلى النَّارِ» رواه الترمذي عن ابن عمر - رضي الله عنه - عن النَّبيِّ ﷺ وقال: غريب من هٰذا الوجه.

ومنها ما رواه ابن مَاجَة بلفظ «إنَّ أُمَّتِي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم الاختلافَ فعليكم بالسَّوادِ الأَعْظَمِ».

ومنها قوله ﷺ: «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْراً فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الإِسْلاَمِ مِنْ عُنُقِهِ» أَخْرَجَهُ الحاكم في «مستدركه» من حديث أبي ذَرٍّ، إلى غير ذٰلك من الأحاديث الَّتي لا تُحْصَىٰ ووجه الاستدلال بها أنها وإن رُويت آحاداً لكن الْقَدْرَ المشترك بينها - وهو عِصْمَةُ هٰذه الأُمَّة عن الخطأ، والضَّلاَلَة - قد تواتر وحصل العلم به لما صَرَّحُوا به من أنَّ كَثْرَة الآحاد المتفقة في معنى ولو التزاماً، توجب العلم بالقدر المُشْتَرِكِ بينها، وهٰذا العلم ضروريٌّ لا يحتاج إلى دليل، بل يعلم تحققه عند الرجوع إلى الوجدان، وهو المسمَّى في الاصطلاح بالتواتر المعنوي كَشَجَاعَةِ عَلِيٍّ وجود حَاتِمٍ. وقد اعترض على هٰذا الدَّليل من وجهين: الأَوَّلُ أنا لا نُسَلِّمُ أنَّ هٰذه الأحاديث بلغت مبلغ التواتر المعنوي، فإنَّهُ ليس بمستبعد في العرف إقدام عشرين على الكذب في واقعةٍ معيَّنةٍ بعبارات مختلِفَةٍ. والجواب أنَّ ما ذكر تشكيك في الضَّرُورِيِّ فإنَّ كلَّ واحد من هٰذه الأخبار بأنفراده، وإنْ جاز تَطَرُّقُ الكذب إليه إلا أنَّ كلَّ عاقل يجدُ من نفسه بعد الاطِّلاَعِ على جملة هٰذه الأخبار أنْ قصد رسول ﷺ منها تعظيمُ هٰذه الأُمَّةِ، وعصمتها عن الخَطَأ كما علم بالضَّرورة سخاءُ حاتمٍ، وشجاعة

عليٍّ. وإقدام عشرين أو أكثر من العدول الأَخْيَارِ من أصحاب رسول الله ﷺ على الكذِبِ في واقعة من الوقائع ـ مما لا يَكَادُ يُتَوَهَّمُ خصوصاً وقد تلقَّتِ الأُمَّةُ هٰذه الأخبار بالقَبُولِ، واحتجت بها في عصر الصحابة والتابعين على أنَّهُ لو تَمَّ ما قلتم لاقْتَضَىٰ إِنْكَار التَّوَاتُرِ المَعْنَوِيِّ رَأساً إذْ مثله يرد على كلِّ ما ادَّعَى تواتر معناه.

الوجه الثَّاني على تقدير تَسْلِيم تواتر هٰذه الأخبار، فتواتر المَعْنَى المُرَادِ ـ وهو الْقَدْرُ المشترك ـ غير مسلم؛ لأنه إمَّا أنْ يَكُونَ هو أنَّ الإجماع حُجَّةٌ أو معنى آخر: فعلى الأوَّلِ يلزمكم ادِّعاءُ أنَّ حجيَّةَ الإجماع متواترة، وأنَّ مثلها كمثل غزوة بدر، وذٰلك باطل وإلاَّ لما وقع فيها خلاف وعلى الثَّاني فإنْ أردتم به تعظيم الأُمَّةِ مُطْلَقاً فلا يفيد الغرض، وإن أردتم به التَّعْظِيمَ المنافي لإقْدَامِهِم على الخطأ في شَيْءٍ ما يعني عِصْمَةَ الأُمَّةِ رجع إلى الأوَّلِ وقد أبطلناه. وجوابه إمَّا باختيار الشِّقِّ الأوَّلِ، ونقول إنه مُتَواتِر قطعاً لا ريب فيه، وقولكم لو تواتر لكان كَغَزْوَةِ بدر، قلنا: هو كَغَزْوَة بدر؛ كيف وقد تواتر من لَدُنْ رسول الله ﷺ إلى الآن تخطئةُ المُخَالِفِ للإجماع؟ وهل هٰذا إلا تواتر لحجيَّته؟ والتواتر لا يوجب أنْ يَكُونَ الكُلُّ عالمين به؛ ألا ترىٰ أن أكثر العوامِّ لا يَعْلَمُونَ غزوة بدر أصلاً؟ بل المتواتِرُ إنَّمَا يكون متواتراً عند من وصل إليه أخبار الجماعة، وذٰلك بمُطَالَعَةِ الوقائع، والمُخَالِفُونَ لم يطالعوا. وإمَّا باختيار الشِّقِّ الثَّاني، وهو أنَّ المُرَاد بِالْقَدْرِ المشتركِ عِصْمَةُ الأُمَّةِ، وقولكم: «يرجع إلى المعنى الأول» غير صحيح، بل هو معنى آخر يلزمه المعنى الأول.

المَسْلَكُ الثَّالِثُ المَعْقُولُ:

ولنا فيه دليلان:

الدليل الأوَّل: أنَّهم اتَّفقُوا في كل عصرٍ على القطع بِتَخْطِئَةِ المُخَالِفِ للإجماع من حيث هو إجماع، وعدُّوا تَفْرِيقَ عَصَا الجماعة من المسلمين أمراً عظيماً، وإثماً كبيراً، والعادةُ تحيل اجتماع هٰذا المبلغ من الأَخْيَارِ المحقِّقِينَ من الصَّحَابة والتَّابعين على قطع في حكم شرعيٍّ، لا سيَّما القطعُ بكون المخالفةِ أمراً عظيماً، إلاَّ عن نصٍّ قاطع على خطأ المخالف، بحيث لا يكون للارتياب فيه احتمال، فإنَّهُ قد علم بالتَّجْرِبَةِ والتَّكْرَار من أحوالهم وفتاويهم علماً ضروريًا أنَّهم ما كانوا يقطعون بشيءٍ إلاَّ ما كان كالشَّمسِ على نصف النَّهَارِ، ولا أدَلَّ على تحفُّظهم ودقَّتِهم من امتناعهم عن جمع القرآن؛ لأنه لم يجمع في عَصْرِ الرَّسُولِ، ولم يأمرهم به، ومن رضاهم بالزَّجِّ في السُّجُونِ، واستعذابهم الجلد، والعذاب دُونَ أن يفوهوا بما يُوهِمُ خلاف الشَّريعة، فبعيد على هٰؤلاء أن يَقُولوا، بل

يقطعوا بحكم، إلا عن نصّ قاطع، وإذا قطعنا بتخطئة المُخَالِفِ للإجماع قطعنا بحقّيَّتِهِ وتصويبه، ونظم الدَّليل هٰكذا: لو لم يكن الإجماعُ حجَّةً قطعيَّة لما أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع، لكن التَّالي باطل، فإنَّ إجماعهم على ذٰلك أمْرٌ متوارث فيما بينهم، فالشَّكُّ فيه كالشَّكِّ في الضَّروريَّات، وإذا بطل التالي، بطل المقدَّم، وثبت نقيضه، وهو كون الإجماع حجَّة، وهو المطلوب، ودليل اللُّزومِ حكم العادَةِ المتقدِّم. وقد اعْتُرِضَ على هٰذا الدليل من وجوه:

الوجه الأول: أنَّ فيه مصادرة على المطلُوبِ؛ لأنَّكم إمَّا أنْ تستندوا في إثبات الحجيَّة إلى إجْماعِهِمْ على القطع بتخطئة المخالف فقد أثْبَتُّمُ الإجماع بالإجماع، أو إلى نصٍّ قاطع في ذلك دَلَّ عليه إجماعهم عادة، فقد أثْبَتُّمُ الإجْمَاعَ بنصٍّ دَلَّ عليه إجماعهم، ولا يخفى ما في ذلك من المصادرة على المطلوب. وخلاصة الجواب عنه: أنَّا نستدلُّ على حجيَّةِ الإجْمَاعِ بوجود نصٍّ قاطع دَلَّنا عليه وجود صورة من الإجماع، وثبوت هٰذه الصُّورة من الإجماع، لا يتوقف على كون الإجماع حجَّة، فالمتوقِّف غير المتوقَّفِ عَلَيْهِ.

الوجه الثَّاني: قولكم: «العادةُ قاضيَةٌ بأن مثل هٰذا الاتِّفاق لا يكون إلاَّ عن نصٍّ قاطع» معارض بأنَّه لو كان عن نصٍّ قاطع لتواتر لتوفُّرِ الدَّواعي على نقله، والتالي باطل؛ إذ لو تواتر لنقل، ولم وينقل.

والجواب عنه أنَّا نمنع الملازمة لأن تواتر الملزوم، وهو الإجْمَاعُ على القطع بالتخطئة أغنى عن تواتر اللازم، وهو النَّصُّ القاطع الدالُّ على ذٰلك.

الوجه الثَّالث: قولكم: «العادة قاضيةٌ بأن مثل هٰذا الاتِّفاق لا يكون إلا عن نصٍّ قاطع» منقوض أيْضاً بإجْمَاع الفَلاَسِفَةِ علىٰ قِدَم العالم، واليهود على أن لا نبيَّ بعد مُوسىٰ، والنَّصَارىٰ على أنَّ عِيسىٰ قد قتل، فإنَّ الدَّلِيلَ يجري في هٰذه الصُّور مع تخلُّفِ حكمه عنها؛ لأنَّ العادة لا تحكم باستنادها إلى قاطِعٍ. والجواب أنَّا لا نسلِّمُ جريانَهُ فيها، فإنَّا قد ذكرنا في الدليل أنَّ العادة تحيل اجتماع هذا المبلغ من الأخيار الصالحين المعلوم فضلهم بمشاهدة أحوالهم الشَّريفة، وسماع الأخبار المشرفة عنهم، وهٰذا غير موجود في إجماع من ذكر، وأيضاً إجماع الفَلاَسِفَة ناشئ عن نظر عَقْلِيّ يزاحمهُ الوهم، واشتباه الصَّحيح بالفَاسِدِ فيه كثير، ومثله لا تَقْضِي العَادةُ بأَستِنَادِهِ إلى القاطع بخلاف الإجماع في الشَّرعيَّات؛ فإنَّ الفرق بين قطعيِّها وظنيِّها بَيِّن لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز فضلاً عن المحققين المجتهدين، وأمَّا إجماع اليهود والنَّصارى فليس عن تحقيق، بل هو ناشئ عن اتِّباعِهِم لآحاد الأوائل ﴿الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هٰذا مِنْ عِنْدَ اللهِ﴾ [سورة

البقرة: الآية ٧٩] فلا توجب العادة استناده إلى القاطع، وأمَّا الصَّحابَةُ والتَّابِعُونَ، فإنَّهُم مُحَقِّقُونَ غير تابعين لأحدٍ.

الدَّلِيلُ الثَّانِي من أدِلَّةِ المعقول: أنَّهُم أجمعوا على أنَّ الإجْمَاع يقدَّمُ على القاطع من الكتاب والسُّنَّةِ؛ وذلك بناءً على أنَّ النُّصوصَ القَطْعِيَّة تحتمل النَّسْخَ في الجملة بخلاف الإجماع فإنَّهُ لا يحتمله ألْبَتَّةَ.

وأجمعوا أيضاً على أنَّ غير القاطع لا يقدَّمُ على القاطع، بل القاطع هو المُقَدَّمُ، فلو لم يكن الإجماع حجَّةً قطعيَّة لما أجمعوا على تقديمه على القاطع، لكن التالي باطلٌ، فبطل المُقَدَّمُ، وثبت نقيضه، وهو أنَّهُ حجة قَطْعِيَّةٌ، وهو المطلوب. وقد اعترض عليه، وعلى الدليل السابق بأنَّ مقتضاهما أن الإجْمَاعَ إنَّما يكون حجَّة قطعيَّة إذا بلغ المجمعون عدد التَّواتر فإن ما لم يبلغ فيه المجمعون عدد التَّواتر لا يقطع بتخطئة مخالفه، ولا يقدَّم على القاطع إجماعاً.

والجواب أنَّا لا نسلم أنَّ مقتضاهما ما ذُكِرَ إذ كل منهما ناهض في إجْمَاعِ المسلمين من غير تقييد ولا شرط، وتخطئة المخالف وتقديمه على القاطع مطلقاً لم يتعرَّض فيهما لاشتراط عدد التَّواتر.

تأْوِيل قَوْلِ الْإمَامِ أَحْمَدَ «مَنِ ٱدَّعَى الْإجْمَاعَ فَهُوَ كَاذِبٌ»:

عثر الخصومُ على عبارة للإمام أحمدَ بْنِ حنبلٍ ـ رضي الله عنه ـ تؤيِّد في ظاهرها دعواهم فتشبَّثوا بها، وظنُّوا أنَّهم حصلوا على شيء وما حصلوا على شيء، وهٰذه العبارة هي قوله: «مَنِ ٱدَّعى الإجماعَ فهو كَاذِبٌ» ولإبْطَالِ تمسُّكهم بها نقول: إنَّ الإمام أحمد أطلقَ القَوْلَ بصحَّةِ الإجْمَاعِ في مواضعَ كثيرةٍ، منها ما رَوَى البَيْهَقِيُّ عنه أنه قال: أجمع النَّاس على أن هٰذه الآية في الصَّلاَة يعني: ﴿وإِذَا قُرِئَ الْقُرآنُ فَٱسْتَمِعُوا لَهُ وأَنْصِتُوا﴾ [سورة الأعراف: الآية ٢٠٤] فَلَوْ لَمْ يَرَ ثبوت الإجْمَاع وثبوت العِلم به، ما أَطْلَقَ القول بِصِحَّتِهِ فمن المُحَتَّمِ أن تُؤَوَّل عبارته تأويلاً يَتَّفِقُ وقوله هٰذا، وقد ذكروا له عدَّة تأويلات:

منها: ما قاله شارحُ المُخْتَصَر، وتبعه صاحب التَّحْرِيرِ والمُسَلَّم: أنَّهُ محمول على استبعاد انفراد ناقله به، فَمَعْنَاهُ من ادَّعى الإجماع حيث لم يطَّلِعْ عليه سواه، فهو كاذب؛ إذْ لو كان صادقاً لاطَّلَعَ عليه غيره.

ومنها: ما نقله صاحب التقرير عن أصحاب الإمام أحمد أنَّهُ قاله على جهة الوَرَعِ لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه فمعناه من ٱدَّعى الإجْماع جازماً به، مع احتمال

وُجودِ خلاف لم يبلغه فهو كاذب؛ وَيَشْهَدُ لهٰذا لفظه في رواية ابنه عبد اللّٰه وهو «من ادَّعىٰ الإجماع فقد كذب، لعَلَّ النَّاسَ قد اختلفوا»، ولكن نَقُولُ: لا نعلم النَّاس اختلفوا إذا لم يبلغه.

ومنها: ما نقله في التَّقْرِيرِ أيضاً عن ابن رجب أنه قاله إنْكاراً على فقهاء المُعْتَزِلَةِ الَّذِينَ يدَّعُون إجْمَاعَ النَّاسِ على ما يقولون، وكانوا من أقلِّ النَّاسِ معرفةً بأقوال الصَّحابَةِ والتَّابِعِين، وأحمد لا يكاد يوجد في كلامه احْتِجاجُ بإجْمَاع بعد التَّابِعِين، أو بعد القرون الثَّلاثَةِ فمعناه من ادَّعىٰ الإجماع من هٰؤلاء المعتزلة علىٰ رَأْيِهِ الَّذِي انفرد به، فهو كاذب.

ومنها: أنَّه محمول على حدوثه الآن، فمعناه: من ادَّعىٰ حدوث الإجْماعِ الآن، فهو كاذب لعدم إمكانه أو إمكان الاطِّلاَعِ عَلَيْهِ؛ وبهٰذا بطل تأييد دعواهم بها ولم يبق لهم مُتَمَسَّك. والله أعلم[1].

القِيَاسُ

وَرَبَّعْنَا الْقَوْلَ بالقياس؛ لأنَّ مكانته بعد الكتاب والسُّنَّةِ والإِجْمَاعِ.

فتكلمنا عن مكانته من مصادر الشَّرِيعَةِ الإسلامِيَّةِ ومدى الحاجة إليه، وتكلمنا عنه لُغَةً، وأصطلاحاً، وحكاية الأصوليِّين لمعنى القياس لغة، وتكلمنا عن حجيَّة القياس، وكيف هو أصل من أصول التَّشْريع، والحجج الدَّالة على أصليَّته وحجيته، ودفع حجج

---

(١) ينظر: ما يتعلق بالإجماع ومسائله في كشف القناع عن حجية الإجماع لشيخنا محمد أبو ريا ص ١ وما بعدها، والإجماع لشيخنا أحمد عبد الغني ص ٣ وما بعدها، البرهان لإمام الحرمين ١/ ٦٧٠، البحر المحيط للزركشي ٤/ ٤٣٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ١٧٩، سلاسل الذهب للزركشي ص ٣٣٧، التمهيد للأسنوي ص ٤٥١، نهاية السول له ٣/ ٢٣٧، زوائد الأصول له ص ٣٦٢، منهاج العقول للبدخشي ٢/ ٣٧٧، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٢٠٩، التحصيل من المحصول للأرموي ٢/ ٣٧، المنخول للغزالي ص ٣٠٣، المستصفى له ١/ ١٧٣، حاشية البناني ٢/ ١٧٦، الإبهاج لابن السبكي ٢/ ٣٤٩، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٣/ ٢٨٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٢٠٩، المعتمد لأبي الحسين ٢/ ٣، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص ٤٣٥، التحرير لابن الهمام ص ٣٩٩، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣/ ٢٢٤، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٣/ ٨٠، ميزان الأصول للسمرقندي ٢/ ٧٠٩، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٨٠، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ٣٤، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين بن عمر التفتازاني ٢/ ٤١، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٢٠٩، شرح المنار لابن ملك ص ٩٩، الوجيز للكراماستي ص ٦١، تقريب الوصول لابن جُزيّ ص ١٢٩، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٧١، شرح مختصر المنار للكوراني ص ٩٩، نشر البنود للشنقيطي ٢/ ٧٤، شرح الكوكب المنير للفتوحي ص ٢٢٥.

المنكرين بعد مناقشتها وَدَحْضِها.

وَذَكَرْنَا مبحثاً عن وقوع القياس وعدمه، وأدلَّة الوقوع سَمْعاً وعقلاً.

وقد فصَّلْنا فيه القول؛ لكثرة الخلاف فيه وردِّ البعض له.

فنقول:

مَكَانَةُ القِيَاسِ مِنْ مَصَادِرِ الشَّرِيعَةِ الإِسْلاَمِيَّة، وَمَدَى الحَاجَةِ إِلَيْهِ:

استهلالاً: نقول الحمدُ لله الذي أيْقظ العُقُول من رقُودِها، ونبَّه الأفكارَ منْ خُمُودها، فراحَتْ تتلمَّس مناص النقْص في حياتنا العلميَّة، وترْسُمُ طُرُق الإِصْلاح لسعادة الدُّنيا والآخِرَة، والصَّلاةُ والسَّلامُ عَلىٰ رُسُلِه وأنبيائِه ومَنْ سَار عَلىٰ دربهم من عبادِهِ وأوليائه.

وبعد، فإن كتاب الله تعالَىٰ هو المصْدَرُ الأوَّل من مصادِر الشَّريعة الإِسْلاَمِيَّة تِبْياناً لكل شيْءٍ عَلىٰ سبيل الإجْمَال تارَةً، والتَّفْصيلِ تارةً أُخْرَىٰ. وتُعتبر السُّنَّة النبويَّةُ المطهرةُ هي المصْدَرَ الثَّانِيَ من مصادِر الشَّريعة الإسلاميَّة، وذٰلك بِدَعْوة القرآنِ الكريمِ إلَىٰ وجوب اتِّباع السُّنَّة النبويَّة: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ **[سورة الحشر: الآية ٦]** كما قال سبحانه: ﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾ **[سورة المائدة: الآية ٩٢]**.

ويُعْتَبر الإجماعُ هو المصدَر الثَّالِثَ من مصادر الشَّريعة الإسلاميَّة، كما دلَّت على ذلك نصوصُ الكتابِ والسُّنَّةِ عَلىٰ أن الأمَّة الإسلاميَّة لا تجتمع على ضلالةٍ، وعلَيْه فإجْمَاع الأمَّة على حكْمٍ ما منَ الأحكام الإسلاميَّة دليلٌ على أنَّه حقٌّ مطابِقٌ للواقع.

فالإجْماعُ إذن هو المصدرُ الثَّالِثُ بأعتبار دلالةِ المصْدَرِيْن الأوَّلَيْن عليه، أي: الكتابِ والسُّنَّةِ - لا بأعتبار مَرْتَبَتِهِ في الدِّلاَلَة، فإنَّه عند القَطْع بثبوته ودلالته يُقدَّم عليهما، فيكونان عنْد معارضته إيَّاهما مؤوَّلَيْن، أو منْسُوخَيْن، أو مخصَّصَيْن، أو مقيَّدَيْن، لكنَّ النَّسْخ والتَّخْصِيص والتَّقْيِيد إنَّما هو بالمُسْتَنَد الذي استند الإجْماع علَيْه، وإنْ لم يَصِلْ إلَيْنا، لا بنَفْس الإجْماع؛ لأنه لا دَخْل لآراء الرِّجَال في تحديد أحكام الله تعالَىٰ.

وأمَّا عند ظنِّ ثبوتِ الإجْماع؛ بأنْ نُقِلَ إلَيْنا آحَاداً، أو ظن دلالته بأنْ كان إجْماعاً سكوتِيًّا مثلاً، فإنْ أثْبَتَ حُكْماً مسكوتاً عنه، كان مَقْبولاً، وإنْ عارضَ كتاباً أو سُنَّة، فلاَ بدَّ من الجمع أو الترجيح علَىٰ القواعدِ المعروفَة عنْد الأصوليِّين.

ومما يملأ النَّفس إعجاباً بالشَّريعة الإسلاميَّة المطهَّرة، وإكْباراً لشأْنِها أنَّها ضمَّت إلى

أصولها الثَّلاَثة السابِقَة ـ أعْني: القرآنَ والسُّنَّة والإجْمَاع ـ أصلاً رابعاً؛ ألاَ وهو القياسُ، وبذلك ضَمِنتِ الشريعةُ الإسلاميَّةُ الغرَّاءُ لنفسها البقاءَ أَبَدَ الدُّهور والأعْصَار، كما ضَمِنَت لِنَفسِها الاتِّسَاع؛ لتشمل مصالِح النَّاس، سواءٌ كانوا في صحْرَاءَ قاحلةٍ، أم كانوا في الحضارة الزَّاهِرَة.

فإذا نزلَتْ بالنَّاس حادثةٌ جديدةٌ لا عهْدَ لهُمْ بها، أو عَنَّتْ لهم مسْأَلةٌ لم تكن منْ ذي قَبْلُ، أُضِيفَ للقانونِ ما يَسُدُّ الحاجةَ ويُكَمِّل النقْص. ولكنَّ الأحكام الإلٰهيَّة لا مجال للرأْي فيها، فلا يُزَاد أو ينقص فيها بالهَوَىٰ، كما أنَّ نصوصَ التَّشْريع التي بيْن أيدينا ـ محصورةٌ ومحدودةٌ؛ فلا سبيل إلى أن تَـتَّسِع هذه الشريعةُ الغَرَّاء لمصالِحِ النَّاس، وما يَنْزِل بهم من شئون وأحداثٍ، إلاَّ بأنْ نَتَّخِذَ من تلْكَ النُّصُوصِ الكثيرةِ أصولاً نَرُدُّ إليها فروعَهَا ونَقِيسُ عَلَيْها أشباهَهَا.

إِذَن القياسُ هو المصْدَر الرَّابعُ مِنْ مصادر الشَّريعة الإسلاميَّة، بِاعتبار دَلاَلَة المصادِرِ الثَّلاثة ـ القرآنِ، والسُّنَّة، والإجْمَاع ـ علَيْه، كما أنَّ منزلة القياسِ منْ هٰذه المصَادِر الثَّلاثة منزلةُ المُؤَكِّد، أو النَّاسِخِ، أو الشَّارِحِ، أو المُكَمِّل ما لم يكن مردُوداً بَاطِلاً.

والقياسُ مصْدَرٌ مهمٌّ لا بدَّ منه، ولا غِنى للمجتهد عَنْه؛ لأنَّه الهادي إلى عِلَلِ الأحْكام، والكاشِفُ عنْ أسْرَار التَّكَاليف.

غير أنه يُلاَحَظ قبْل العَمَل بمقتضَى القياسِ أنَّه لا بدَّ من البَحْث عن النصُوصِ، وَموَاقِـع الإجْماع، حتَّى لا يعمل المجتهدُ بمقتضى قياسٍ بَاطلٍ أو مردُودٍ من حيْثُ لا يَشْعُر؛ لمعارضته لِمَا لَمْ يعلَمْه من القواطِـع أو الظَّواهر التي هي أرْجَحُ منه.

ويُعتبر القياسُ منْ أشقِّ مصادر الشريعة الإسلاميَّة على المجتهد وأشدِّها حاجةً إِلَىٰ ذكاءِ عقْلِه، وصفَاءِ رُوحِهِ؛ لأنَّ المصادر الثلاثَة الأُخْرَىٰ مبْنَاها النَّقْل، أما القياسُ فمبناهُ معرفة عِلَلِ الأحكام، ووجود هذه العِلَلِ في الفُرُوع، وهٰذان الأمران يحتاجان إلى فِكْرٍ وتأمُّلٍ واعتمادٍ على العَقْلِ والذَّكاء.

ولقد حاول قوْمٌ أطِّراحَ النَّظر في القياسِ، فأخَذُوا يتلقَّفون الشُّبَه ويتصيَّدون المآخِذَ ليغتالوا من الشريعة الإسلاميَّة أَصْلاً أصيلاً من أصُولِها، وركْناً ركيناً من أرْكَانها.

وهمْ بِهٰذَا يحولُون بَيْن الشَّريعة الإسلاميَّة وبَيْن مهمتها في الحياة، وهي أنْ تبْقَى أبَدَ الدهورِ قانوناً للنَّاس، وأن يجد النَّاسُ فيها على اختلافِ زمانِهِمْ ومكانِهِمْ كلَّ ما يطْمَحُون إليه في الدُّنيا والآخِرَة.

لا سيَّما، والنصوص ـ كما قلنا ـ محدودةٌ محصورةٌ، والوقُوفُ عنْد ظواهرها تقْصيرٌ وتفريطٌ، ولا يمتنع التَّقْصِيرُ والتَّفريطُ في شيءٍ ما يمتنعان في اسْتِنْبَاط الشرائع، وتعرُّف الأحكامِ.

القيَاسُ أَصْلٌ منْ أُصُولِ الفِقْه:

الحقُّ الذي لا مِرْيَةَ فيه أنَّ القياس أصْلٌ أصيلٌ من أصول الفِقْه، بل لا نَعْدُو الصَّوابَ إذا قلْنا: إنَّ القياسَ منْ أدق مباحِثِ أصُول الفِقْه وأعْمَقِها أثَراً.

وقد اختلفَ العُلَمَاءُ في كَوْن القياس أصْلاً من أصُول الفِقْه أو ليْسَ بأصْلٍ، ولكلٍّ فريقٍ أدلَّته وبراهينُهُ:

حيث ذَهَبَ الأكثرَون من جُمْهور الأصوليِّين والفُقَهاء إلى أنَّ القياس أصْلٌ من أصول الفِقْه، ودليلٌ من أدلَّتِه كالكِتَاب والسُّنَّة والإجْمَاع.

بينما يرَىٰ إمامُ الحرمَيْن أنَّ القياس لَيْس بأصْلٍ من أُصول الفِقْه؛ وحجَّتُه علَىٰ ذلك أنَّ الأدلَّة إنَّما تُطْلَق على المقْطُوع به، والقياسُ لا يُفيدُ إلاَّ الظنَّ، وهذا مَمْنوعٌ.

وكلام إمام الحرمين ممنوعٌ؛ لأن القياس قد يكون قطعيًا.

وقد وجَّه العلاَّمةُ الشِّربينيُّ ما قاله إمامُ الحرمَيْن بقوله: الظَّاهِرُ أن أصُولَ الفقْهِ عنْد إمامِ الحرمَيْنِ لا تُطلَقُ إلاَّ على ما يُثْبِتُ الفِقْهَ بالاستقلال؛ بألاَّ يحتاج في الدَّلالَةِ على الحُكْم لأَحدِ هٰذه الثَّلاثة ضرورةَ تَوَقُّفِهِ علَىٰ العلَّة المَنْصُوصة بأحدها، أَوِ المستَنْبَطَة مما نصَّ عليه به، فثبت أنَّ كونه حُجَّةً، لا ينافي أنَّه لَيْس منْ أصُول الفقْه.

وقد يقول قائلٌ: إنَّ الإجماع يفتقر أيْضاً إلَى السَّنَد، فيَنْبَغي ألاَّ يكونَ مِن الأصُول علَىٰ هذا.

وقد كفَانَا مؤنَة الردِّ صاحبُ التَّلْوِيح، حيْثُ أجابَ بأنَّ الإجماع إنما يحتاج إلى السَّنَد في تحقُّقه لا في نفْس الدَّلالة علَىٰ الحُكْم، فإن المستدلَّ به لا يحتاج إلى ملاَحَظَة السَّنَد والالتفاتِ إلَيْه بخلاف القياسِ، فإنَّ الاستدلال به لا يُمْكِن بدون اعتبار أحَدِ الأُصُول الثلاثةِ ـ القُرْآن، والسُّنَّة، والإجْمَاع ـ وحينئذٍ، فحيْثُ احتاج القياسُ في الدَّلالة علَى الحُكْم إلى الغَير لا يصحُّ إطلاق الأصْل عليه؛ لما أنَّ الأصْلَ ما يُبْنىٰ عليه غيْرُه، وهو المحتاجُ إلَيْه، والقياس مبنيٌّ على غيره، ومحتاجٌ إلَىٰ ذلك الغير.

وإليْكَ كلمةٌ قصيرةٌ عنْ هٰذا الأصْلِ الأصِيلِ فنقُول ـ وبالله التوفيق ـ:

اَلْقِيَاسُ لُغَةً:

«في القاموس المحيط» للفيروزآبادي في مادة «ق ي س»: «قَاسَهُ بغيره وعلَيْه يَقِيسُهُ قَيْساً وقياساً، واقْتَاسَهُ: قدَّره على مثاله، فانْقَاسَ، والمِقدارُ مِقْيَاسٌ. . ، وقايَسْتُه: جارَيْتُه في القياس، وبين الأمرين: قدَّرْتُ، وهو يقتاس بأبيه؛ واويٌّ يائيٌّ».

وفي مادّة «ق و س» والقوس الذِّراع؛ لأنه يُقَاسُ به المَذْرُوع، وقاس يقُوسُ قَوْساً كـ«يَقِيسُ قَيْساً». . ؛ ويقتاس: أي يقيس، وفلان بأبيه: يَسْلُك سبيلَه ويقْتَدِي به.

وفي «لسان العرب» لابن مَنْظُورٍ: «قاس الشَّيْء يَقِيسُه قَيْساً وقياساً، واقتاسه، وقَيَّسَه: إذا قدَّره على مثاله».

قال الشَّاعِرُ [من السريع]:

فَهُنَّ بِالأَيْدِي مُقَيِّسَاتُهْ   مُقَدِّرَاتٌ وَمُخَيِّطَاتُهْ

والمقياس: المقدار، وقاس الشيء يقُوسُه قَوْساً: لغةٌ في قاسَهُ يَقِيسُه، ويقال: قِسْتُه، وقُسْتُهُ أَقُوسُه قَوْساً، وقياساً، ولا يقال: أَقَسْتُهُ بالألف، والمقياسُ: ما قِيسَ به، والقَيْسُ والقَاسُ: القَدْر.

تَحْرِيرُ فِعْلِ الْقِيَاسِ وَتَعْدِيَته:

القياسُ: مصدرُ «قَايَسَ» من المفاعلة لا مصْدَرُ «قاسَ» من الثلاثيِّ؛ لأنَّ المساواة من الطرفَيْن، ومصْدرُ الثاني: قَيْسٌ، يقال: قاسَ يَقِيسُ قَيْساً؛ فعلىٰ هذا، يكون لكلٍّ من المصْدَرَيْن المذكورَيْن فعْلٌ يخُصُّه، فالأولُ فعْلُه رباعيٌّ، وهو «قَايَسَ»، والثَّاني ثلاثيٌّ، وهو «قَاسَ»، وفي «القاموسِ المحيط» للفيروزآباديِّ «ولسان العرب» لابن منظور ما يدُلُّ على أن المصدَرَيْن المذكورَيْن أصلٌ لفعْلٍ واحدٍ؛ وعلى هذا، يقال لغةً: قاس الشيْء بغيره وعليه، يقيسه قَيْساً وقياساً، واقتاسَهُ: قدَّره على مثاله، وإلَىٰ ذلك ذهب الإسْنَوِيُّ؛ حيث قال: القياسُ والقَيْسُ مصدرانِ لـ«قَاسَ»، وأكثر الأصوليِّينَ يقولون: إنَّ القياس بحَسَب أصْلِ اللغة يتعدَّى بـ«الباء»، وأن المستعمَلَ في عُرْف الشرع يتعدَّى بـ«على» لتضمُّنه معنى البناء والحَمْل.

والخُلاَصَةُ: أنه يمكن القَول بأنه لا حاجة إلى ذلك؛ لأن ما ذكر في كتب اللغة المذكورة يَدُلُّ على أن القياس يتعدَّى بـ«على» كما يتعدَّى بـ«الباء»؛ وعلَيْه فلا معنًى للتضمين، إلاَّ أن يقال: إنَّ المستعمَلَ من القياس في عُرْف الشرع لا يَكَاد يُذْكَر إلاَّ مُتعدِّياً بـ«على».

حِكَايَةُ الأُصُولِيِّينَ لِمَعْنَى الْقِيَاسِ لُغَةً:

تنوَّعت آراءُ الأصولِيِّينَ في حكاية مَعْنَى القياس لغَةً فَرَأْيٌ يَرَىٰ أنه هو: التقديرُ والمساواةُ والمجموعُ منهما؛ وعلَيْه، فيكون لفْظُ «القياس» علَى هٰذَا مشتركاً لفظِيًا بيْن هذه المعاني الثلاثة، أي وُضِـعَ لكلٍّ منها بوضْع؛ لأن تعريف المشترك اللَّفْظيِّ هو: ما اتَّحَدَ لفْظُه وتعدَّد معناه ووَضْعُه، كما هو مبيَّنٌ في باب الاشتراك. مثال المَعْنى الأوَّل من الثلاثة: قِسْتُ الثَّوْب بالذِّرَاع.

ومثال المعْنَى الثَّاني: فلانٌ لا يُقَاس بفلانٍ، أي: لا يساويه. ومثال المعنى الثالث: قِسْتُ النَّعْلَ بالنَّعْلِ، أي: قدَّرته به، فساواه. وهذا ما ذهَب إلَيْه الإمامُ القاضي المحقِّق عَضُد الدِّين؛ أخذاً من إيراده الأمثلة الثلاثَةَ.

ورأْيٌ يَرَىٰ أنه حقيقةٌ في التَّقْدير، مجازٌ لغويٌّ في المساواة، وذلك بأعتبارِ أنَّ التقدير يَسْتدعي شيئَيْن، يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواةِ، فيكون تقدير الشيْء مستلزماً للمساواة واستعمالُ لفْظِ الملزوم في لازِمِه شائعٌ، وهذا ما ذهب إليه سيْفُ الدِّين الآمديُّ في «الإِحْكَامِ»، وعلاقةُ المجازِ، على هذا، اللازميةُ والمَلْزُوميَّةُ.

ورأْيٌ يرَىٰ أنه حقيقةٌ عرفيَّةٌ؛ وعليه جرىٰ محبُّ الدِّينِ بْنُ عبد الشَّكورِ الهنديُّ صاحبُ «مُسَلَّم الثُّبوت».

وعلى هذا القول والقول بالمجاز؛ فالمناسبةُ بين المعنى اللُّغوي، وهو التَّقديرُ، والمعنى الاصطلاحيُّ: إنَّما هي بأعْتبار هذا اللازم، وهو المساواة، فإن المعنَى الاصطلاحي: إما مساواة خاصَّةٌ، فيكون من أفراد هذا اللازم أو يتضمَّنُها ويُبْنَىٰ عليها. ويَرَىٰ فريقٌ آخَرُ أنه: هو مشتركٌ معنويٌّ؛ وهو ما اتَّحد لفظه ومعناه، كما هو مذكورٌ في «باب الاشتراك» من كتب الأصول؛ لأن معنى «القياس» على هذا الرأي: هو التقديرُ فقَطْ، وهو كُلِّيٌّ تحته فردان؛ بحيث يُطْلَق لفظ «القياس» عليهما؛ باعتبار شمول معناه ـ الَّذِي هو التقديرُ ـ لهما وصِدْقِهِ عليهما:

الأوَّل: استعلام القَدْر، أي: طلَبُ معرفة مِقْدار الشَّيْء، مثل: قِسْتُ الثَّوْبَ بالذِّراع.

والثَّاني: التَّسْوية في مقْدارٍ مثل: قِسْتُ النَّعْل بالنَّعْل، سواءٌ كانَتِ التسويةُ حسِّيَّةً؛ كالمثالَيْن السابقَيْن، أم معنويةً؛ كما يقال: فلانٌ لا يُقَاسُ بفلان، أي: لا يساويه ومنْه قول الشاعر [من البسيط]:

خِفْ يَا كَرِيمُ عَلَىٰ عِرْضٍ تُدَنِّسُهُ ... مَقَالَ كُلِّ سَفِيهٍ لاَ يُقَاسُ بِكَا

ووجه نقل القياس على هذا القولِ إلى المعْنى الاصطلاحي ظاهر؛ كما أن نقلَه إلى المعنى الاصطلاحي؛ على القول بالاشتراك اللفظيّ: إنما هو من معنى المساواة، كما هو واضح. ويرَىٰ فريقٌ آخَرُ أن معناه الاعتبارُ، كما نصَّ على ذلك الزركَشِيُّ في «البحر المحيط» بعد أن حكى أن المشهُور في معنى القياس لغةً: هو تقدير شيْءٍ على مثال شيْءٍ آخرَ، وتسويتُه به، وفي هذا يقول: وقيل: القياسُ مصدرُ قِسْتُ الشيْء، إذا اعتبرتَهُ، ومنه قَيْسُ الرأي، وٱمْرُؤُ القَيْسِ؛ لاعتبار الأمور برأيه، وقُسْتُه، بضم القاف، أَقُوسُه قَوْساً، ذكر هذه اللُّغةَ الجوهريُّ في «صِحَاحِهِ»، فهذه الصيغة من ذوات الياء والواو.

وفي «البرهان»: القياس في اللغة: التمثيلُ والتَّشبيه.

وقال الماوَرْدِيُّ في «الحاوي» والرُّويانيُّ في كتاب «القَضَاء»: «القياسُ في اللُّغة، مأخوذٌ من المماثلة؛ يقال: هذا قياسُ هذا، أي: مثله».

ويرى ابن السَّمْعَانِيِّ في «القواطع» أن القياسَ مأخوذٌ من الإصابة؛ يقال: قسْتُ الشيْءَ، إذا أصبته؛ لأن القياس يصاب به الحُكْم.

قال الشيخُ محمَّد أحمد سلامة في رسالته في القياس: «وخُلاصةُ ما يُؤْخَذ من كتب الأصول من بيان مَعْنَى القياس لغةً سبعةُ معانٍ:

الأوّلُ: أن معناه التقديرُ، والمساواةُ من لوازمه.

الثاني: أن معناه التقديرُ والمساواةُ والمجموعُ منهما؛ على سبيل الاشتراك اللفظي بين الثلاثة.

الثالث: أن معناه التقدير فقط، وهو كُلِّيٌ تحْتَه فرْدَان: استعلامُ الْقَدر والتسويةُ، فهو مشترك اشتراكاً مَعْنَوِيا.

الرابعُ: أنَّ مَعْناه الاعتبارُ.

الخامس: أنَّ معناه التمثيلُ والتَّشبيه.

السادس: أنَّه المُمَاثَلَة.

السابع: أنَّه الإصَابَة.

ولا يخفَىٰ وجه نقْلِ القياسِ إلى المَعْنى الاصطلاحي؛ على المعنى الرابع والخامس والسادس، أما على المعنى السابِعِ فوجه نقْله أنَّ القياس يصاب به الحُكْم كما أشرنا إلى ذلك، والمعنى المشهور من كلِّ ذلك هي الثلاثةُ الأُوَل، لذلك اقتصَرَ عليها الكمالُ بْن الهمام ورجح المعْنَى الثالثَ منها، وهو كوْنُه مشتركاً معْنَوِيا بيْن معنَيَيْن: استعلامِ القَدْر،

والتسويةِ في مقدار، ونَسَبَ ذلك إلى الأكْثَر بقوله: ولم يزد الأكثر كـ«فخر الإسلام»، و«شمْسِ الأئمة السرخسِيِّ»، وحافظ الدين النَّسَفِيِّ وغيرِهم على أنَّ معنى القياسِ لغةً: «التَّقديرُ واستعلامُ القدْرِ، والتَّسْويةُ في مقدار، فَرَدَّ مفهوم التقديْر مَعَ نَفْيه كوْنَ القياسِ مُشْتَرَكاً لفظيا فيهما، أو في المَجْمُوع، ونَفْيه كوْنَه حقيقةً في التقدير، مجازاً في المساواة».

وقَوَّاه شارحه؛ بأن القياس باعتبار صدْقِ معناه الذي هو التقْدِيرُ عَلىٰ معنَيَيْه ـ أعْنِي استعلام القدر والتسوية ـ من قبيل التواطُؤ، والتَّواطُؤُ مقدَّم على كلٍّ من: الاشتراكِ اللَّفْظيِّ؛ كما هو الرأْيُ الأَوَّلُ، والمَجَازُ، كما هو الرأْي الثاني، إذا أمكن، وقد أمكن وهو الراجح؛ لأن التواطُؤَ ليس فيه تعدُّدُ وضعٍ ولا احتياجٌ إلى قرينة؛ لأنَّه حقيقةٌ في كل أفراده بخلافِ المشتَرَكِ اللَّفظِيِّ، فإنَّ فيه تعدُّدَ الوضع والمعنىٰ والاحتياج إلى قرينة تُعَيِّن المراد من أفراده، وبخلاف المجاز، فإنَّه يحتاج ضرورةً إلى قرينةٍ لفَهْمِ المعْنَى المراد مِن اللَّفْظ.

وَما لا يحتاج إلى شيْءٍ في فهْم معناه أولَىٰ ممَّا يحتاج.

الْقِيَاسُ في ٱصْطِلاَحِ عُلَمَاءِ الشَّرْعِ:

تنوَّعت آراء الأصوليِّـين القائِلِينَ بالقياس في مسمَّى ٱسْمِ «القياس»، فذهب بعضُ الأصولِيِّـين إلى أنَّه «فعْلُ المجتهِدِ».

وذهب آخرون إلى أنه «حجَّةٌ إلٰهيَّةٌ»، وضعها الشارعُ لمعرفة حُكْمِه؛ فهو أمر موجودٌ في ذاته وليس فعْلاً لأحد؛ ولذلك يُقال: القياسُ مُظْهِرٌ لا مُثْبِتٌ، وبَرْهَن كلُّ صاحبِ رأْيٍ على ما ذَهَب إليه:

حُجَجُ الرَّأْيِ الأَوَّلِ:

استدلُّوا على أنه «فعْلٌ من أفعال المجتهد» بجميع التفريعات والاستعمالات؛ حيث تنبئ عن أنه فعْل المجتهد؛ وذلك لأنَّ مَنْ تتبَّع استعمالاتِ الصحابةِ والتابِعِينَ ـ رضوان الله عَلَيْهِم ـ قطَع بلا شَكٍّ بأنهم لا يطلقون القياسَ إلا على «فعْل المجتهد».

من ذلك قول سيِّدنا عُمَرَ بْنِ الخطَّاب لأبي موسى الأشعريِّ «ٱعْرِفِ الأَشْبَاهَ وَالنَّظَائِرَ، وَقِسِ الأُمُورَ بِرَأْيِكَ» والذي يفهم من هذا القول: أن القياس «فعْل المجتهد» واستدلُّوا أيْضاً بأن «فعْل المجتهد» هو الذي يترتَّب عليه اشتغالُ ذمَّةِ المكلَّفِ بالفعْل أو التَّرْك، وجاء منه قولُه تعالَىٰ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [سورة الحشر: الآية ٢] والاعتبارُ

المقصودُ في الآية هو الإلحاقُ الحاصلُ بعد النظر في الأدلَّة؛ وذلك لأن الاعتبار في الآية أَمْرٌ، ولا أَمْرَ إلاَّ بِفعْلٍ.

حُجَجُ الرَّأي الآخَرِ:

استدلَّ القائلون بهذا الرأي بأن القياس دليلٌ من الأدِلَّة الشرعيَّة من الكتاب والسُّنة، وضَعَه الشارعُ الحكيم؛ ليدرك منه المجتهدُ حكْمَ الله عن طريق النَّظَر فيه؛ فعلَىٰ هذا، يكون «القياسُ» دليلاً ثابتاً في ذاته، سواء نَظَر فيه المجتهدُ أمْ لا، وتكون دلالَتُه علَى الحُكْمِ ثابتةً، وإن لم يَنْظُر فيه المجتهدُ. فإن قالَ قائلٌ: لا مانع مِنْ أن يعتبر الشارعُ «فعْلَ المجتهِدِ» الذي شأنه أن يصدر عنه دليلاً؛ كما اعْتَبَرَ «الإجْماعَ» الذي هو «فعل المجتهدين» دليلاً. والجوابُ عنه: أن الفعْل في ذاته لَيْسَ دليلاً ولو سلَّمنا أنه هو الدَّليلُ، فأين الأمارةُ التي اسْتَنَدَ إلَيْها المجتهدُ حتى قاس.

فقولكم: كالإجماع، قياسٌ مع الفارق؛ لأن المجتهدينَ في إجماعِهِمْ على أمْرٍ لا بُدَّ من استنادهم إلى دَلِيلٍ، وإن كان غيْرَ مصرَّحٍ به، وعلَىٰ هذا، فأيْنَ الدليل الذي استند إلَيْه المجتهدُ حتى ألْحقَهَ؟ كما أن القياس دليلٌ من الأدلة، وهي أمورٌ من شأنها أن العِلْم بها يؤدِّي إلى العلم بشيْءٍ آخر، وليس فعل المجتهد كذلك.

وأمَّا الإجماعُ فمستَنَدُه الدليلُ، لكنْ لما لم يصرَّحْ به جُعِل هو الدَّليلَ.

وبعد عَرض الرأيَيْن السابِقَيْن وأدلَّة كل فريق في ما ذهب إليه، نَخْلُص إلى أن الرأي المقبولَ هُوَ الثاني؛ لما تقدَّم من الحُجَج التي سقْنَاها، ولأن النظر في الأدلة التي نصبها الشارعُ مطلوبٌ لمعرفة الأحكام، والذي يتعلَّق به النظَرُ إنما هو الأمْرُ المشتَرَكُ؛ أي: المساواةُ، ولأن القائلين بأنَّ القياس فعْلُ المجتهد نراهم يعلِّلون فعْلَه بالأمر المشترك بيْن الأصْل والفَرْع.

وفي الحقيقة: أن هذا الأمر المشتَرَك هو مستَنَدُ فعْلِ المجتهد، وهم يُقِرُّون بذلك، ولولا هذا الأَمْر المشْتَرَك، لَمَا أمْكَنَ الإلحاق.

فإن قال قائل: فما وجْه إطلاق كثير من الأصوليِّين اسمَ «القياس» على فعْل المجتهد؟

والجوابُ على هذا أن فعْل المجتهد لَمَّا كان سبيلاً إلى معْرفة الدَّلِيلِ أيضاً، وهو الذي تكونُ به ذمَّة المكلَّف مشغولَة بالحكم، اعتبر الفعْل كأنَّه الدليلُ.

فإن قال قائل: فعَلىٰ ما ذكر؛ يكون إطلاق اسم القياس، على فعْل المجتهد غيْرَ حقيقيٍّ.

والجوابُ أنه هو كذلك في الأصْل، لكن صار حقيقةً عن هذا الفريق.

أوّلاً: تَعْرِيفُ الْقِيَاسِ، بِنَاءً عَلَىٰ أنَّهُ التَّسْوِيَةُ فِي الْحُكْمِ.

أصحاب الرأي الذاهب إلى أن القياس هو التسويةُ في الحكم، عرَّفوه بعباراتٍ مختلفةٍ نَقْتصر منها على أربعة، وهذا نصها:

١ ـ قال البَيْضَاويُّ في «المنهاج»: القياسُ: إثْبَاتُ مِثْلِ حُكْم مَعْلُومٍ في مَعْلُومٍ آخَرَ؛ لاشْتِرَاكِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْمُثْبِت.

قال السُّبْكِيُّ في «الإبهاج»: هذا التعريفُ أيَّده الإمام في «المعالم»، ويُؤخذ من ذلك أنّه لم يذكُرْه في «المَحْصُول»، وإلا فنِسْبَته إلى «المَحْصُول» الذي هو أصل «المنهاج» أقْرَبُ.

وقال العلامة جمال الدين الإسنويُّ: «هذا التعريفُ هو المختارُ عند الإمام وأتْبَاعِه، وفي الحقيقةِ: أن هذا التعريفَ مذكورٌ في «المحْصُول» وأن أصلَهُ لأبي الحُسَين البَصْريِّ، وأنَّ الإمام غيَّرَ بَعْض قيوده بما هو أحْسَن منْها.

ونصُّ عبارة «المَحْصُول» هو أنه تحصيلُ حُكْم الأَصْلِ في الفَرْعِ لاشْتِبَاهِهِمَا فِي عِلَّةِ الحُكْمِ عِنْدَ المُجْتَهِدِ، وهُوَ قَرِيبٌ، وأظهر منْهُ أن يقال: إثباتُ مثْلِ حُكْم معْلُومٍ لمعلومٍ آخرَ؛ لاشْتِبَاهِهِمَا فِي عِلَّةِ الحُكْم عِنْدَ المُثْبِتِ، وهذا التعريفُ هو عيْنُ ما ذكره في «المنهاج» غيْر أنه أبْدَلَ «اشْتباهَهُما» بـ«اشْتِرَاكِهِمَا» ومعناهما واحدٌ.

٢ ـ وقال ابن السُّبْكِيِّ في «جَمْع الجَوَامع»: القياسُ حَمْلُ معْلُوم على معلومٍ لمساواته في علَّة حكْمِه عنْد الحَامِل.

وأصل هذا التعريفِ للقاضِي أبي بَكْرِ البَاقِلاَّنِيِّ وعبارته؛ على ما في «المحْصُول» و«الإحْكَام» و«البَحْر المُحيط» للزركشيِّ و«البُرْهَانِ» لإمام الحرمَيْن هي: «القياسُ حمْلُ معْلُومٍ عَلَىٰ مَعْلُومٍ في إثْبَاتِ حُكْم لَهُمَا أو نَفْيِهِ عَنهما؛ بأمْرٍ جَامِعٍ بيْنَهما منْ حُكْمٍ أو صفةٍ أو نَفيِهما عَنْه. هذا، وقد ذَكَرَ أَمير بادشاه في «تَيْسِيرِ التَّحرير» أن هذا التعْريف ليْسَ هو لفظَ القَاضِي بل معْناه؛ إذْ لفْظُه في تعريف «القياس»: «حَمْلُ أحدِ المَعْلُومَيْنِ علَى الآخَرِ في إيجَابِ بعْض الأَحْكَام لهُمَا أو إسْقَاطِه عنهما بأمْرٍ جامعٍ بينهما فيه أيِّ أمْرٍ كانَ منْ إثباتِ صفةٍ وحكْمٍ لهما أو نَفْي ذلك عنهما»، ونلاحظ على كلا النقلَيْن أنه لا تنافِيَ بين التعريفَيْن المذكورَيْن، فالكلام على أحدهما يُعْتبر كلاماً على الآخَر.

٣ ـ وقال صَدْرُ الشَّرِيعَةِ في «التوضيح»: القياسُ تعديةُ الحُكْمِ منَ الأَصْل إلى الفَرْع لِعِلَّةٍ متَّحدةٍ لا تدرك بمجرَّد فهمْ اللُّغَة.

٤ ـ وقال أبو منْصُورِ الماتُرِيديُّ: القياسُ إبانةُ مثْلِ حُكْمِ أحَدِ المذكورين بمثْلِ علَّتِه في الآخر.

وقد أعْرَضنا عن شرْح هذه التعاريف؛ مخافةَ التطْويل والمَلَلِ.

ثَانِياً: تَعْرِيفُ الْقِيَاسِ، بِنَاءً عَلَىٰ أَنَّهُ الْمُسَاوَاةُ في العِلَّةِ:

الرأْي الذَّاهِبُ إلَىٰ أنَّ القياسَ هو المساواةُ في العلَّة عرَّفوه بعباراتٍ مختلفةٍ نقتصر منْها على أربعةٍ، وهذا نصها:

١ ـ قال الآمِدِيُّ في «الإحكام»: المُخْتار في حَدِّ القياس: أن يقال: إنَّه عبارةٌ عن الاستواء بيْن الفَرْع والأصْل في العلَّة المستنبطة من حُكْم الأَصْل.

٢ ـ وقال الكمال في «التحرير»: وفي الاصطلاح: مساواةُ محلٍّ لآخَرَ في علَّة حكْمٍ له شرعيٍّ لا تُدْرَكُ من نصِّه بمجرَّد فَهْم اللُّغَة.

٣ ـ وقال ابن الحَاجِب في «المختصر»: «وفي ٱلاصْطِلاَحِ: مساواةُ فَرْعٍ لأَصْلٍ في علَّةِ حُكْمِهِ».

وتحقيقُ ذلك أن القياسَ منْ أدلَّة الأَحْكَام، فلا بُدَّ من حُكْم مطلوبٍ به ولَهُ محلٌّ ضرورة، والمقصودُ إثباتُه فيه لثبوته في محلٍّ آخَرَ يُقَاس هٰذا به، فكان الأوَّلُ فرْعاً، والثَّاني أصْلاً؛ لحاجة الأوَّل إلَيْه، وانبنائه علَيْه، ولا يُمْكِن ذلك في كُلِّ شيئَيْن، بلْ إذا كان بَيْنَهما أمْرٌ مشتَرَكٌ ولا كل مشترك، بل مُشْتَرَكٌ يوجِبُ الاشْتراكَ في الحُكْم بأنْ يستلزمهُ، ويسمَّى علَّةَ الحُكْم، فلا بُدَّ أن يعلم علَّة الحكم في الأصل، ويعلم ثبوت مثْلِها في الفرع، إذْ ثبوت عيْنها في الفَرْع ممَّا لا يُتصوَّر؛ لأنَّ المعْنَى الشخصيَّ لا يقُوم بعَيْنِه بمحلَيْن، وبذلك يحصل ظنُّ مِثْل الحُكْمِ في الفَرْع.

٤ ـ وقال محبُّ اللَّهِ البهاريُّ في «مُسَلَّمِ الثُّبُوت»: وٱصطلاحاً مساواةُ المَسْكُوتِ للمَنْصُوصِ في علَّة الحُكْم.

حُجِّيَّـةُ الْقِيَـاسِ:

ممَّا لا شكَّ فيه أن القياسَ حُجَّة في الأُمُور الدُّنْيوية؛ كالأغْذية؛ بأنْ يقاس الخُبْزُ المخلُوطُ من البُرِّ والذُّرة علىٰ الخُبْز من البُرِّ في التغذية؛ بجامع أنَّ كلاًّ منهما يَقُومُ به بَدَنُ الإنسَان، وكذلك الأدْوِيةُ؛ حيثُ يقاسُ أحدُ شيئَيْنِ علىٰ آخر فيما عُلِمَ له من إفادَتِهِ دفْعَ المرضِ المخصوصِ؛ لمساواته له في المعنى الذي بسَبَبِه أفاد ذلك الدفْعَ. ووجْه كون

القياس في نحو الأدوية والأغذية قياساً في الأمور الدنيوية: أنه ليس المطلوبُ به حكْماً شرعيا، بل ثُبوت نَفْع هذا التقويم بَدَنَ الإنسان، أو لدفع المرض مثلاً، وذلك أمرٌ دنيويٌّ. واتَّفق العلماء على «القياس الجلي» كقياس تحريم ضَرْب الوالدَيْن على تحريمِ التأفيف عند من يسمِّي ذلك قياساً.

وهو من الدالِّ بدلالة النصِّ عنْد الحنَفية، ومِنْ مفهوم الموافقة عند الشافعية.

وتنوعت آراؤهم في الشرعيَّة؛ حيْثُ ذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمُتكلِّمين وغيْرهم من العلماء المقتَفِينْ آثارَ السَّلَف إلى أن القياسَ حجَّةٌ في الأمور الشرعيَّة، وأنه أصْلٌ من أصول الشريعة به يُسْتدل على الأحْكَام، وذهبوا إلى أنه يجوز التعبُّد بالقياس في الشرعيات عَقْلاً، وإلى هذا ذهَبَ أبو حنيفة والشافعيُّ ومالكٌ وأحمدُ ـ رحمهم الله تعالى ـ وهو المختار. وحديثُنا هنا في موضعين:

الموضع الأوَّل: في الجواز العقْليِّ وعدَمِهِ.

والموضعُ الثاني: في الوقُوع وعَدَمِه.

قال جمهورُ العلماءِ، ومنْهم الأئمة الأربعةُ: التعبُّدُ بالقياس جائزٌ عقْلاً.

ويرَى القفَّال، وأبو الحُسَين البَصْريُّ: أنه يجب التعبد به.

ويرى الشيعةُ والنَّظَّام وبعْضُ المعتزلة: منْعَ التعبُّد به.

حُجَجُ الجُمْهُورِ:

احتج الجمهورُ بالقَطْع بالجواز:

قال صاحب «التلْوِيح»: إن الشارعَ لو قال: إذا وجدت مساواة فَرْع لأصْلٍ في علَّة حُكْمِهِ، فأثبِتْ فيه مثْلَ حكْمِهِ، وأعْمِلْ به مَا لَمْ يلزمْ منه مُحَالٌ لاَ لنَفْسِه ولا لغيره.

وقال محبُّ الدين بن عبد الشَّكُور الهنْديُّ في «مُسَلَّم الثُّبُوت» وشرْحِهِ ما نصه: لنا: لو كَانَ مُمْتَنِعاً، لَلزِمَ منْ وقوعه محالٌ، ولا يلْزِم مِنْ إلزامه محالٌ أصْلاً ضرورةً، كيْف والاعتبارُ بالأمثال من قضيَّة العَقْل، وهو يَحْكم أن المتماثلاتِ حكمُها واحدٌ، وإنكارُ هذا مكابرةٌ.

مما سبق؛ يتَّضح لنا أن القياسَ يجوزُ التعبُّد به؛ لأنَّه لا يلزم من وقوعه محالٌ أصْلاً، ولأنَّ الاعتبار بالأمثال من قضيَّة العَقْل؛ فهو يسوِّي بين المتماثلات في الحُكْم؛ وذلك لأنَّ المجتهد إذا رأى الشارع قد أثبت حكْماً في صورة من الصور، ورأى هناك

معنى يصْلُح أن يكون داعياً لإثبات ذٰلك الحُكْم، ولم يظْهَرْ له ما يُبْطِلُه بعد البَحْث التامِّ ـ فإنه يغلب على ظنِّه أن الحُكْم ثبت لأجْله. وإذا وُجِدَ هٰذا المعنى في صورةٍ أخرىٰ، ولم يظْهَرْ له أيْضاً ما يعارضه ـ فإنه يغلِبُ على ظنه ثبوتُ الحكْمِ به في حقِّنا. ومن المؤكَّد أن مخالفة حُكْم الله ـ عز وجل ـ يوجبُ العقابَ، فالعقلُ يرجِّح فِعْلَ ما ظُنَّ به جلبُ المصلحة ودفْعُ المفْسَدَة على تَرْكِه، ولا مَعْنَىٰ للجواز العقْلِيِّ سوى ذٰلك، كما أنَّ التعبُّد بالقياس فيه مصلَحةٌ لا تحْصُل بغيره، وهي ثوابُ المجتهد على اجتهاده وإعمال عَقْلِه في استخراج علَّة الحُكْم المنصوص عَلَيه؛ لتعديته إلى محلٍّ آخر، وما كان سبيلاً إلى مصلحة المكلَّف فالعقل لا يُحيلُه، بل يُجوِّزه.

حُجَجُ المُوجِبِينَ لِلْقِيَاسِ:

الموجبون للقياسِ نصُّوا على أن الأحكام لا نهاية لَها، فإنها تتجدَّد بتجدُّد الحوادِثِ، والنصوصُ لا تَفِي بها، فيقضي العَقْلُ بوجوبِ التعبُّد بالقياس؛ لئلا تخلو الوقائعُ من الأحكام والجوابُ بعد تسليم أن يكون لكلِّ واقعةٍ تشريعٌ: هو أن الذي لا يتناهى الجزئياتُ لا الأجناسُ، ويجوزُ التنصيصُ على الأجْناسِ كلِّها بعموماتٍ تتناولُ جُزْئيَّاتها، حتى تَفِي بالأحكام كلِّها؛ مثل قولنا: كلّ مُسْكِرٍ حرامٌ، وكلُّ مطعومٍ ربَوِيٌّ، وكلُّ ذِي نابٍ حرامٌ، إلى غير ذلك. ذكر هٰذا ابنُ الحاجِبِ في «مختصره».

إذن القائلون بالوجوب اشتبه عليهمْ عدَمُ تناهي الجزئيات بتناهي الأجْنَاسِ، وصرَّحوا بأن الأحكام لا نهاية لها، والنصوصُ لا تَفِي بها؛ لذا كان التعبُّد بالقياس واجباً عقلاً لتَشْمَل الأحكامُ جميعَ الوَقَائِع.

وتحقيقُ المَسْألةِ أنَّ الذي لا يتناهى الجزئياتُ لا الأجناس، فجزئياتُ الشريعةِ كَثيرةٌ لا تُحْصَىٰ؛ لأنها تتجدَّد بتجدُّد الحوادثْ فيتعذَّر النصُّ على كل جزئيَّة من جزئيات الشَّريعة.

أما الأجناسُ، فيجوز النصُّ عليها بعموماتٍ تكونُ متناولةً لجزئياتها؛ كقولنا: كلُّ مسكرٍ حرامٌ، وقولنا أيْضاً: وكلُّ ذي نابٍ حرامٌ إلى غير ذلك.

لكنْ يترتَّب على تعميم الأحكام لكلِّ الوقائع: أنَّه لا يتأتّى اختلافُ المجتهدين مع أنَّ اختلافهم رحْمَةٌ، فتفوتُ هٰذه الرحمةُ الكثيرةُ، هٰذا إذا رأينا انحصار اختلافهم في القياسِ، وهو لا ينحصر فيه، بل يجوز اختلافُهم في غيْرِه من الظاهر والخفيِّ والمتشابه، فتختلف الآراء في فَهْمِ مدلولاتها، وأخْذِ الحكم الشرعيِّ مِنْها، فلا يترتَّبُ على تعميم

الأحْكَام للوقائعِ عدمُ اختلافِ المجتهدين، وأيْضاً فإنَّ الأحكام الإلٰهيَّة عِنْد شرْعِها رُوعِيَت فيها مصالحُ العبادِ؛ تفضُّلاً مِنْه ورحمةً، وهي متفاوتة بحَسَب الزَّمان والمكان، فلا يُمْكِن ضبْطُها إلاَّ بالتفويض إلى الرأْي، وإلاَّ خلَتِ الوقائعُ والأحداثُ عن الأحكام؛ لعدم كفاية العُمُومات.

فلما كانَتْ مصالحُ العباد متفاوتةً بحَسَب الزَّمان والمكان، كان للرأْي فيها مدْخلٌ؛ لأن العموماتِ لا تنطبقُ علىٰ كل الحوادثِ مَعَ مراعاةِ تَفَاوُتها.

حُجَجُ المُنْكِرِينَ لِلْقِيَاسِ ومُنَاقَشَتها:

احتجَّ المنكرون للقياسِ فقالوا:

أوَّلاً: القياسُ طريقٌ لا يؤْمَنُ فيه الخطأُ، والعقْلُ يَمْنَعُ من طريقٍ غير مأمونٍ؛ وعليه فالقياسُ ممنوعٌ عقلاً.

والجوابُ: أنَّا لا نسلِّم أن مَنْع العقلِ مِمَّا لا يُؤْمَن فيه من الخطأ إحالةٌ له وإيجابٌ لنفْيِه، بل مَعْناه أنَّه مرجِّح للترك على العَمَل به، والمُدَّعىٰ هو الإحالةُ، فهو نصْبُ دليلٍ لا في محلِّ النزاع، ثم إنَّ مثْلَه لا يَمْتنعُ التعبُّد به شَرْعاً.

ولو سلِّم أن مَنْعَ ما لا يُؤْمَن فيه الخطأُ إحالةٌ له في الجُمْلَة، فلا نسلِّم أن مَنْعه ثابتٌ في جميع الصُّوَر، وإنَّما هو مختصٌّ بما لا يَغْلب فيه جانبُ الصواب، وأمَّا إذا ظُنَّ الصوابُ، وكان الخطأُ مرجوحاً؛ فلا يمتنع العمل به، لأن المظانَّ الأكثرية لا تُتْرَك بالاحتمالات الأقليَّة؛ ولو تُرِكَتِ المظانُّ الأكثريةُ بالاحتمالاتِ الأقليَّةِ، لتعطَّلَتِ الأسباب الدنيويةُ والأخرويَّة؛ إذ ما مِنْ سبب من الأسبابِ إلاَّ ويَجْري فيه ذلك، ويجوز تخلُّف أثره والتضرُّر به: فالتَّاجر لا يُسَافر، وهو جازمٌ أنَّه يرْبَح، والمتعلِّم لا يتعْبَ في تعلُّمه، وهو يَقْطَع بأنَّه يَعْلم ويثمر علمه، إلى غير ذلك من الأمثلة، بل العَقْلُ يوجِبُ العَمَل عِنْد ظنِّ الصواب، أما إذا أمْكَنَ الخَطَأ؛ تَحْصِيلاً لِمصالح لا تحصُل إلا به، على ما لا يخفى في تتبُّع موارد الشَّرْع، ومَنْ طلب الجَزْم في التكاليف، عطَّلَ أكثرها.

ثانياً: لا يُجَوِّزُ العَقْلُ وُرودَ الشَّرْع بالعَمَل بالظَّنِّ، لما قَدْ عُلِم مِنْه أن الشَّرْع ورَدَ بمخالفة الظنِّ، وكَيْف يتأتَّىٰ الجمعُ بَيْن إيجاب الموافقة وإيجابِ المُخَالَفة؛

ويتضح ذُلك أوَّلاً: بالحُكْم بالشَّاهدِ الواحدِ، وإنْ أفاد الظنَّ القويَّ، لكونه صديقاً أو للقرائن.

وثانياً: شهادةُ العَبيدِ، وإن كَثروا، وعُلِمَ أنّهم دَيِّنُون عُدُولٌ في الغاية منَ التَّقوىٰ، حتى يقوى الظنُّ بشهادتهم.

وثالثاً: رضيعة في عَشر أجنبيات، فإنَّ كلَّ واحدةٍ على التعيين يُظَنُّ كونُها غيْرَ الرضيعة لتحقُّقه علىٰ تسْعِ تقاديرَ، ولا يتحقَّق خلافُه إلاَّ على تقْديرٍ واحِدٍ، ومعَ ذٰلِك فأُمِرْنا بمخالفة الظنِّ، فَحُرمَ التزوُّجُ بها.

والجوابُ: أنّا لا نسلِّم أنّه عُلِمَ ورودُ الشَّرْع بمخالفة الظنِّ، بل المعلومُ خلافُه، وهو ورودُهُ بمتابعة الظنِّ، كما في خَبَر الواحِدِ، وفي ظاهر الكتاب والسُّنَّة، وأخبار النِّسَاء في الحَيْض والطُّهْر في غِشْيانهنَّ، وما ذكرتموه إنَّما مُنِعَ فيه عن اتباع الظنِّ لمانعٍ خاصٍّ؛ وهو ورود التعبُّد من الشارع بٱمتناع العَمَل به، فكان ذلك من الشَّارع لا لعَدَمِ الجَوَازِ العقْليِّ.

وثالثاً، وهو يُنْسَب إلى النظَّام: حيث قال: قد ثبَتَ مِنْ قِبلِ الشارِعِ الفرْقُ بين المتماثِلات وَالجَمْعُ بين المخْتَلِفَات، وإذا ثبَتَ ذٰلِكَ اسْتَحالَ التعبُّد بالقياس:

أما الفرْقُ بين المتماثلات، فمِنْه أنَّ الشارع قدْ فرضَ الغُسْل من المَنِيِّ، كما أبطل الصوْمَ بإنزاله عَمْداً، وحَرَّم مَسَّ المُصْحَف والمُكْث في المسْجِد والطوافَ دُون البَوْل مع كونهما نجسَيْن خارجَيْن منْ سبيلٍ واحدٍ، أيضاً قطع السارق القَليلَ دون غاصِبِ الكثيرِ مع أن جناية الأوَّل أصْغَرُ من جناية الثاني، وحرَّم النظر إلى العَجُوز الشَّوْهاء، وأباحَهُ في حقِّ الأَمَة الحَسْناء. وأما الجَمْع بين المختلفات، فمِنْه التَّسْوِية بَيْن قَتْل الصَّيْد عمداً وقتله خطأً في الفداء في الإحْرَام مع كوْن العَمْد جنايةً كاملةً دون الخَطَأ. ومِنْه التَّسْويَةُ بَيْن الزنا والرِّدَّة في القَتْل مع كوْنِ الثاني أكْبَرَ كبيرةً من الأوَّل، ومِنْه التَّسْوية بَيْن القاتل خطأً والواطِئ في الصَّوْم، والمظاهِرِ عن امرأتِهِ في إيجاب الكفَّارة عليهم. وإذا ثَبت كلُّ ذلك، ٱسْتَحال التعبُّد بالقياس؛ لأن القياس يقْضِي بثبوتِ الجَمْع بَيْن المتماثلاتِ والفَرْقِ بَيْن المُخْتَلِفَات.

والجوابُ عن ذٰلِكَ: أنَّ المتماثلاتِ لَيْسَت متماثلةً مِنْ كل وجهٍ؛ لجوازِ اختلافِهَا في المَنَاط، وإنَّما يجب اشتراكُها في الحُكْم إذا كان ما به الاشْتراكُ يَصْلُح علَّةً للحُكْم، ليصلُح جامعاً، ولا يكونُ له معارضٌ في الأصلِ، هو المقتضى للحُكْم دون هٰذا، وليس هناك معارضٌ في الفَرْعِ أقوى يقتضي خلافَ ذٰلك الحُكْم، ولا شيء من ذلك موجودٌ فيما ذكر من الصُّوَر المتقدِّمة؛ لجواز عدم صلاحية ما توهَّمه المعترضُ جامعاً، أو وجود المعارِضِ في الأصْل أو في الفَرْع.

وأما قضيَّة الجَمْع بين المختلفاتِ، فلجواز اشتراكِها في مَعْنى جامعٍ يصلح أن يكونَ علَّةً للحكم؛ فإن المختلفات لا يمتنع اشتراكُها في صفاتٍ ثبوتيَّةٍ وأحكام، وأيضاً يجوز اختصاصُ كلٍّ بعلةٍ تقتضي حُكْمَ المخالف الآخرِ، فإنَّ العِلَلَ المختلِفَة لا يمتنع أن تُوجِبَ في المحال المختلفة حُكْماً واحداً.

ورابعاً: القياسُ يُفْضِي إلىٰ الاختلاف، وكلُّ ما يفضي إلى الاختلافِ مردودٌ: أما المقدِّمة الأُولىٰ، فلاختلاف الأنظار والقرائحِ، كما هو الواقعُ المشاهَدُ.

وأمَّا الثانية؛ فلقوله عز وجل: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: **الآية ٨٢**] وذٰلك في مَعْرض المَدْحِ بَعْد الاختلافِ المُوجِب للردِّ، دلَّ هٰذا على أن ما هو مِنْ عِنْد الله لا يُوجَدُ فيه اختلافٌ، فما يوجد فيه اختلافٌ لا يكونُ مِنْ عِنْد الله، فحُكْم القياس للاختلافِ الكثيرِ الحَاصِل فيه لا يكونُ مِنْ عِنْد الله، وكلُّ حُكْمٍ لا يكونُ من عِنْد الله، فهو مردودٌ إجْماعاً.

والجوابُ: أن الاختلافَ المنفيَّ في الآية هُوَ التناقُضُ أو الاضطرابُ المُخِلُّ، والإعجازُ الذي لأجْله وقَع التحدِّي والإلزام بكَوْنه من عِنْد الله لا الاختلافُ في الأحْكَام الشرعيَّة، فإنَّه ثابت وواقعٌ لا يمكن إنْكاره على أنَّ القياسَ كاشِفٌ ومُظْهِر عمَّا هو من عِنْد الله لكنْ ظَنًّا.

وخامِساً: القياسُ يُفْضِي إلى التناقُضِ الباطِلِ، فيكون باطلاً: وتوضيح ذلك أنَّه يجوز أنْ تَتَعارَض علَّتان تقْتَضِي كلٌّ منهما نقيضَ حُكْم الأُخْرىٰ، وحينئذٍ يجبُ اعتبارهما، وإثباتُ حكمهما؛ لأنَّه المَفْرُوضُ، فيَلْزَم التناقض.

والجوابُ: أن هٰذا الفَرْض إمَّا في قائِسٍ واحدٍ أو في متعدِّدٍ: فإن كان القائِسُ واحداً، رجَّح بطريقٍ من طُرُقِ الترجيح، فإن لم يَقْدِرْ على التَّرْجِيح: فإما أن يتوقَّفَ فلا يَعْمَل بهما، كأنه لا دليلَ؛ لتعذُّر ثبوتِ الحُكْم الذي شَرْطُه عدَمُ وجود المُعَارِض المقاوم، وبهٰذا صرَّح كثيرٌ منَ العُلَماء.

وإمَّا أنْ يخيَّر، فيعمل بأيِّهما شاء، وإلَيْه ذهب الشافعيُّ وأحمدُ، رضي الله عنهما. أمَّا إذا تعدَّد القائِسُون، فلا تناقض؛ إذْ يَعْمَل كلٌّ بقياسه.

وُقُوعُ القِيَاسِ وعَدَمُهُ:

قد تقدَّم فيما سَبَق الخلافُ في جواز التعبُّد بالقياسِ وعَدَمِه، وأوضَحْنا حجَّة كلِّ فريقٍ، وذَهَبْنا إلى أنَّ القَوْل الصحيح هو القولُ بالجَوَاز.

والآنَ نعرِضُ آراءَ العلماءِ في وقُوعِ التعبُّد بالقياسِ وعَدَمِه، والمَذْهَب الراجِح مِنهُما، وعلَيْه فنَقُول: إنَّ القائلين بجواز القياسِ كلُّهم قالُوا بوقوعه إلاَّ دَاوُدَ الظَّاهريَّ والقاسانيَّ والنهروانيَّ، فإنهم وإنْ جوَّزوا التعبُّد به عَقْلاً، لكنَّهم منَعُوه سَمْعاً.

ويُرْوىٰ عن داودَ الظاهريِّ إنْكارُ القياسِ في العبادات فقَطْ دونَ غَيْرِها من المُعَامَلاَتِ، ويُرْوىٰ عن القاسانيِّ والنهروانيِّ أنهما قالا بوقوعِ القِياسِ، إذا كانتِ العلَّة منصُوصَةً، ولو إيماءً، وأنكرا فيما عدا ذلك، ولَئِنْ ثبتَ هٰذا عَنْهُم، يكون أخصَّ من الرواية الأولىٰ عنهم.

والذين ذهَبُوا إلى وُقُوع التعبُّد بالقياسِ ٱخْتَلَفُوا في دليل ثُبُوته: فالأكْثَر مِنْهم على أنَّه واقعٌ بدليلِ السَّمْع، وفريقٌ من الحنفية والشافعيةِ قالُوا بوقوعه بالعَقْل مع دليل السَّمْع، ثم اختلف القائلُون بوقوعه بدليل السَّمْعِ في أنَّ دليله قطعيٌّ أو ظنيٌّ؛ حيث يرى الأكْثَرُ مِنْهم أنَّه قطعيٌّ خلافاً لأبي الحُسَيْن البصريِّ، فإنه عنده ظنيٌّ، ولا ينافي هٰذا ما ثَبَت عَنْه فيما تقدَّم من القول بوجُوبِ التعبُّد بالقياس؛ إذ لا مانع مِنْ أنَّ الشيءَ يجبُ أولاً، ثم يقع، فيجوز أن يكون وجوبُه قطعيًّا، ووقُوعُه مظْنُوناً.

ولِقَائِلٍ أن يقول: إنَّ معنى وجوبِ التعبُّد عنده أنَّه يجب على الشارِع أو مِنْه نَظَراً إلى الحِكْمَة الأزليَّة الثَّابتة لَهُ وما يجب على الشَّارع أو مِنْه يقع قطعاً، فقطعيَّة الوجوب ملزومُ قطعيَّة الوُقُوع، ومنافي اللاَّزِم منافٍ للمَلْزُوم فلَزِمَ التنافي. والجوابُ عن الإيرادِ المتقدِّم أن القَطْع بالوقوع عِنْده بالعَقْل، وأمَّا السَّمْع الدالُّ علَيْه فظنيٌّ؛ بمعنى أنه لم يَقُلْ بظَنِّيَّة الوقوع، بل بظَنِّيَّة الدليلِ السَّمْعِيِّ الدالِّ علَيْه فقط.

أَدِلَّةُ وُقُوعِ القِيَاسِ سَمْعاً وعَقْلاً وَحُجِّيَّتُهُ:

احتجَّ القائلون بوقوعِ القياسِ وحُجِّيَّته بالكتابِ والسُّنَّة والإجماع والدليل العقليِّ:

أدلَّةُ الكِتَابِ: فلقوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا يَٰأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [سورة الحشر: الآية ٢] وجْهُ الدَّلالةِ فيه: أنَّ الاعتبار مَعْنَاه ردُّ الشيءِ إلى نظيره بأنْ يُحْكَم عَلَيْه بحُكْمه، وهٰذا يَشْمل القياسَ العقليَّ والشرعيَّ والاتِّعاظ، والآيَةُ إنَّما سيقت للاتِّعاظِ فتَكُون دلالتها على القياسِ بطريق الإشَارَة، وعلى الاتِّعاظ بالعِبَارة؛ لأنَّ الاتِّعاظَ يكون ثابتاً بطريق المَنْطُوق مع أنَّ سياقَ الكلام لهُ، والقياسُ الشرعيُّ يكون أيْضاً ثابتاً بطريق المنطوقِ مِنْ غَيْر أنْ يكونَ سياقُ الكَلاَمِ له.

وقد يقولُ قائلٌ: إنَّ الاعتبار ظاهرٌ في الاتِّعاظ لأمْرَيْن:

الأمرُ الأوّلُ: النَّظَر إلىٰ خُصُوص السَّبَب الَّذِي ترتَّب عَلَيه هٰذا الحُكْم؛ فإنَّ السَّبَب في الأَمْرِ بِٱلاعْتِبَار هُوَ الاتِّعاظ بما فَعَل الله ببني النَّضِير بسَبَب ما فَعَلُوا من العدوان.

والأمرُ الثَّاني: عدمُ مناسَبَة صدْرِ الآية للقياسِ الشرعيِّ؛ لأنَّه يصِيرُ المعْنىٰ حينئذٍ ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الحشر: الآية ٢] فقِيسُوا الذرة على البر مثلاً، وهٰذا مَعْنى بعيدٌ ينبُو عَنْه ظاهرُ الآية، فيُصَانُ كلامُ البَارِي تعالىٰ عنْ مِثْلِ هٰذا.

والجوابُ: أنَّ العِبْرَة بِعُمُوم اللَّفْظ لا بخصوص السَّبَب، وبهذا الجوابِ انْتَفىٰ كَوْنُ الاعتبارِ ظَاهِراً في الاتِّعاظ وانتفىٰ أيضاً بعدُ تَرْتيب القياسِ الشَّرْعيِّ علَيْه، وهو قياس الذرة على البرّ مثلاً؛ إذِ المُرتَّب علىٰ هٰذا السَّبَب المذكورِ الاعتبارُ الأعَمُّ من قياسِ الذرة على البر مثلاً؛ أي فٱعتبروا الشيء بنظيره في مناطه في المثلات وغيرها، وهٰذه القاعِدَةُ تكون مُسلَّمةً، إذا لم يكنْ الاعتبارُ مَعْناه الاتِّعاظ.

وقد يُقَال: إنَّ الاعْتِبَارَ هوَ الاتِّعاظ لوَضْعِه لهُ أو لغلبته فيه، وهو الظاهر، ويكون القياسُ في هٰذه الحالة ـ أي في حالة ما إذا قلْنا: إنَّ الاعتبار معناه الاتعاظ ـ يكون ثابتاً بطريق دلالة النصّ التي تُسمَّى فَحْوىٰ الخِطَابِ.

فقدْ قالَ الله تعالىٰ في سورة الحَشْر: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مِن دِيَـٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [سورة الحشر: الآية ٢] حَيْثُ ذكر الله هلاكَ قوم؛ بناءً على سببٍ هو اغترارُهُمْ بالقوّة والشَّوْكَة، ثم أمر بالاعتبار؛ ليكُفَّ عن مثل ذلك السبب لئلاً يترتَّب عليه مثْلُ ذٰلك الجَزاء، كأنَّ الله تعالى يقول: اجْتَنِبُوا عَنْ مِثْل هٰذا السَّبَب؛ لأنَّكم إنْ أتيْتُم بمثله، يترتَّب علىٰ فعلكم مِثْلُ ذٰلك الجزاءِ، فدُخُول فاءِ التعليلِ علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟﴾ جعَلَ القضيَّة المَذْكُورة علَّةً لوجُوبِ الاتِّعاظ؛ بناءً على أن العلم بوجوبِ السَّبَبِ يوجِبُ الحُكْم بوجود المسبب، وهو مَعْنَى القياسِ الشرعيِّ، وقد فُهِمَ هٰذا المعنى مِنْ لفْظ الفَاءِ التي للتعْلِيل، فيكون مفهوماً بطريق اللُّغة، فيكون دلالة نَصٍّ، ودلالةُ النَّصِّ مقبولةٌ اتفاقاً فلا يلزم الدَّوْرُ، وهو إثبات القياسِ بالقياسِ.

جماعُ القوْلِ: أنه إذا أُرِيدَ بالاعتبارِ ردُّ الشيءِ إلى نظيره، تكون الآيةُ دالَّةً على القياسِ بطريقِ الإشَارَةِ كما تقدَّم بيانه، وإذا أُرِيدَ به الاتِّعاظ يكونُ القياسُ ثابتاً بدلالة النصِّ التي تُسمَّىٰ فَحْوى الخطاب.

والقولُ بأن الأمر بالاعتبار يحتملُ أنْ يكون للنَّدْب، فلا يثبت به وجوبُ العَمَل بالقياس، ويحتملُ أن يكون للحاضِرِينَ فقط، فلا يثبت لغيرهم، ويحتملُ أن يكون للمَرَّة، فلا يَثْبُت به التَّكْرار، وأنْ يكونَ ثَابِتاً في بَعْض الأحْوال والأَزْمِنَة، فلا يكون حجَّةً على الإِطْلاَق.

كلُّ هٰذه احتمالاتٌ مردودةٌ، فإنَّ «اعتبِرُوا» معناه: أَفْعَلُوا الاعتبار على سَبِيل الوُجُوب؛ إذِ الأصْلُ في صيغة الأَمْر أنْ تكون للوجوبِ، وهو عامٌّ يشْمَل الحاضِرِينَ وغَيْرَهم. وكونه للمرَّة، على خلافِ أوامِرِ الشَّرِيعة الغرَّاء، فهي عامَّةٌ في كل زمانٍ ومكانٍ غَيْرُ خاصَّة بِقَوْم دون آخرين - فلا عبرة بهٰذه الاحتمالاتِ؛ لأنَّ التمسُّك بها يؤدِّي إلى إهْدَار كثيرٍ من النصوصِ الشَّرعيَّة، ولا يجوز إهدارُ نَصٍّ بحالٍ من الأحوال. فدلَّتِ الآيةُ علىٰ حجِّيَّة القياس، ثم اختلف القائِلُون بذلك في أنَّ إفادتها قطعيَّةٌ أو ظَنِّيَّةٌ: حَيْث صرَّح بعض العلماءِ أنَّها ظَنِّيَّة، فهي لا تُفيدُ إلاَّ الظنَّ، وأورد عَلَيْه أنَّه كَيْف يصحُّ القول بظنيتها مع أنَّها من الأُصُول الَّتي ينبغي ألا يكتفى فيها بالظَّنِّ.

وَرَدَّ البيضاويُّ علىٰ ذٰلك في «المِنْهَاج» بما يفيد الاعْتراف بأنَّها ظنيَّة، حيْثُ «قال: قلْنا: المَقْصُود العَمَل، فيَكْفِي الظَّنُّ» وتوضيحُ ذٰلك أنَّ هٰذه المسألة، وإنْ كانَتْ منَ الأُصُول إلاَّ أن المقْصُود مِنْها العَمَل؛ إذِ المقْصُود من حجِّيَّة القياس العملُ بمقتضاه، فهي وسيلةٌ إلى الأحكام العمليَّة، فاكْتُفِي فيها بالظنِّ، كما اكْتُفِي به في المَقْصُود مِنْها، ولَيْسَت منَ الأصول المقصود بها التعبُّد في ذاتها، مثْل عقائد التوحيد، فإنَّ المقصود اعتقادُها اعتقاداً جازِماً عنْ دليلٍ، فلا تثبت إلا عنْ الدليل القطعيِّ.

وصرَّح الجمهورُ أنَّها قطعيَّةٌ، فهي لا تحتمل احتمالاً يؤيِّده الدليلُ، والاحتمالاتُ القائمةُ لا يؤيِّدها بُرْهَانٌ؛ فلا تنافي القطعيَّة.

والظاهِرُ أنَّ الاحتمالاتِ قويَّةٌ، فالحقُّ أنَّها تفيد الظنَّ على أنَّ مَنْ ذهَب إلى قطعيَّة المسْأَلَة، وهِيَ كونُ القياس حجَّةً لا يقولُ: إنَّ كل دليلٍ عَلَيْها قطعيٌّ، بل يقول: إنَّ مجموع الأدلَّة يفيدُ القَطْع بها، وذلكَ كافٍ.

وخلاصةُ القَوْل: أنَّ هنا أمرين:

الأوَّلُ: دلالةُ الأدلَّة السمعيَّة على حجِّيَّة القياسِ، هَلْ هي قطعيَّة أو ظنّيَّةٌ؟

والثَّاني: كونُ القياسِ حجَّة، هل هو قطعيٌّ أو ظني؟.

فالجمهور ذهب إلى أن الأدلة السمعية قطعيَّةٌ، وذهب أبو الحسين البصري إلى أن

المسألة قطعيةٌ، والأدلة السمعيّة ظنيةٌ، والقطْع بالوقوع عِنْده بالأدلَّة العقْليَّة؛ ولذا ضم إلى الأدلَّة السمْعيَّة الأدلَّةَ العَقْليَّة لإثبات القَطْع.

أَدِلَّةُ السُّنَّةِ المُطَهَّرَةِ:

أمَّا السُّنَّةُ فما رُوِيَ عن معاذِ بْنِ جبلٍ ـ رضي الله عنه ـ «أنَّ رسول الله ﷺ لمَّا بعثَهُ إلى اليَمَن قال: كَيْف تَقْضِي إذَا عُرِضَ لكَ قَضَاءٌ؟ قال: أَقْضِي بِكِتَابِ اللهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ في كِتَابِ اللهِ؟ قال: فَبِسنَّةِ رَسُولِ اللهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ في سُنَّةِ رسُولِ اللهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي ولا آلُو، قال: فَضَرَبَ رسولُ اللهِ ﷺ على صَدْرِهِ وقال: الْحَمْدُ لله الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رسولِ اللهِ لما يُرضي اللهَ وَرَسُولَهُ»[1] فَهٰذا يدل بوضوح على أن الاجْتِهَادَ بالرأي جائزٌ عند عدم وجودِ نصٍّ من الكتابِ والسنَّةِ، ولأنَّهُ لو لم يكن القِيَاسُ حجَّةً، لأنكر عليه النبي ﷺ ذٰلك وَلَما حَمِدَ الله.

وبعضهم أورد عليه أنَّ الاجتهادَ بالرأي غَيْرُ منحصرٍ في القياس كتأويلِ الظَّاهِرِ، أوِ الخَفِيِّ، أوِ المُشْكِلِ وغيره.

والجوابُ على هٰذا أنَّ الكلام فيما لم يُوجَدْ فيه نصٌّ من الكتابِ، أو السُّنَّة، أمَّا الظَّاهِرُ والخفيُّ والمُشْكَلُ فَمِنَ الْكِتَابِ.

أمَّا إذَا سَلَّمْنَا أن الاجتهادَ بالرأي غير منحصر في القياسِ، بل يشمله وغيره، فَهُوَ إذَنْ فردٌ منه وداخل فيه، فالاجتهادُ بعمومه مُتَنَاوِلٌ لَهُ.

قد يَقُولُ قائل: إنَّ الحديثَ خَبَرُ آحَادٍ، فلا يفيدُ إلاَّ الظَّنَّ ومثله لا يكفي في إثبات الأُصُولِ.

قال مُحِبُّ الدِّينِ الهنديُّ في «مُسَلَّمِ الثُّبُوت»: إنَّه خبرٌ مشهورٌ يفيد الطمأنينة، وهو فوق ظَنِّ الآحَادِ؛ لأنَّه يقين بالمعنى الأَعَمِّ المذكور وَبِمِثْلِهِ يصحُّ إثباتُ الأصلِ.

وقد ورد في السنَّةِ الصَّحِيحَةِ الثَّابِتَةِ أنَّ الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قدِ اجتهدُوا في كثيرٍ من الأَحْكَامِ في زمن النبيِّ ﷺ ولم ينكر عليهم ذلك؛ فَمِنْ ذٰلك أنه أمرهم أنْ يُصَلُّوا العصر في بَنِي قُرَيْظَةَ فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق وقالوا: لَمْ يُرِدْ مِنَّا

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٥/ ٢٣٠، وأخرجه الدارمي في السنن ١/ ٦٠، «المقدمة» باب «الفتيا وما فيها من الشدة»، وأخرجه أبو داود في السنن ٤/ ١٨، «كتاب الأقضية» ١٨، باب اجتهاد الرأي ١١، الحديث ٣٥٩٢ واللفظ له، وأخرجه الترمذي في السنن ٣/ ٦١٦، «كتاب الأحكام» ١٣، «باب ما جاء في القاضي» ٣، الحديث ١٣٢٧.

التَّأْخِيرُ، وإنَّمَا أراد سرعَةَ النُهوضِ، فنظروا إلى المعنى، وهؤلاء سلفُ أصحاب المَعَاني والقِيَاسِ، واجتهد البعض الثاني، وأخَّرُوها إلى بَنِي قُرَيْظَةَ فصلوها ليلاً فَنَظَرُوا إلى اللَّفظِ، وهؤلاءِ سلفُ أهل الظَّاهِرِ. أيْضاً اجتهد الصحابيان اللَّذَانِ خرجا في سفرٍ فَحَضَرَتِ الصَّلاةُ وليس معهما ماءٌ فصَلَّيَا، ثم وَجَدَا الماء في الوقت فأعاد أحدهما، ولم يعدِ الآخرُ فصوَّبَهُمَا النبي ﷺ، وقال لِلَّذِي لم يعد: «أصبتَ السنَّة، وأجزأتْكَ صلاتُكَ» وقال للآخر: «لكَ الأجرُ مرَّتين».

ولما قاس مُجَزِّز المدْلِجِيُّ وقَافَ، وحكم بِقِيَافَتِهِ على أن أقدام زيدٍ وأُسَامَةَ ابنه بعضها من بعض، سُرَّ بذلك رَسولُ الله ﷺ حَتَّىٰ بَرقَتْ أَسَارِيرُ وَجْهِهِ من صِحَّةِ هٰذا القياس، وموافقته للحق، وكان زيدٌ أبيضَ وابنُه أسامة أسْودَ فألحق مجززٌ المدْلِجِيُّ الفَرع بأصله ولم يَعْتَبِرْ وَصْفَي السَّوَادِ والبياضِ، اللَّذَيْنِ لا تأثير لهما في الحُكْمِ.

أَدِلَّةُ الإِجْمَاعِ:

لقد كان أصحابُ رسولِ اللهِ ﷺ يَجْتَهِدُونَ في النوازِلِ، كما كانوا يَقِيسُون بعضَ الأَحْكَامِ على بَعْضٍ فيما لم يجدوا فيه نصًّا من الكتابِ والسُّنَّةِ، وكانوا يعتبرُونَ النظيرَ بِنَظيرِهِ، وقد تواتَرَ ذٰلك عنهم، وإنْ كانت تَفاصيلُ أعمالهم آحاداً، فإنَّ الْقَدْرَ المُشْتَرَكَ متواترٌ، والعادةُ قاضِيَةٌ في مثله بوجود القاطع بِحجيَّتِهِ والعلم به، فَهٰذا استدلالٌ في الحقيقةِ بالقاطِعِ الَّذي كان عِنْدَهُمْ وعملهم شائعاً ذَائِعاً دليلٌ عليه، وقد شَاعَ بينهم الاحْتِجَاجُ به، والمباحَثَةُ والتَّرْجِيحُ فيه عند المعارَضَةِ بلا نكير من واحد منهم، والعادَةُ تَقْضِي بأن السكوت في مثله من الأصول العامة المُلْزِمَةِ لِلْعَمَلِ بِهَا، وهذا استدلال بنفس إجماعهم على الحُجيَّةِ، فإنَّهُم عملوا بِهِ، واسْتَدلُّوا به من غير نَكِيرٍ:

فمن ذٰلك: عُدُولُ الصَّحابةِ ـ رضي الله تعالى عنهم ـ إلى رَأْيِ أبي بكرٍ الصدِّيق ـ رضي الله تعالى عنه ـ في قِتَالِ بني حَنِيفَةَ على أخذ الزكاة منهم، حيث كان الصَّحابة ـ رضيَ الله عنهم ـ مختلفين: فمنهم من يرىٰ المُسَالَمَة لقُرْبِ موت النبي ﷺ، وانْكِسَارِ في المسلمين حصل بسببه، ومنهم من يرىٰ القِتَالَ عليها قياساً على الصَّلاةِ؛ لئلاً يُحَسَّ منهم بالضعف والانْكِسَارِ فَيطْمَع فيهم، وكانَ مِمَّنْ يرىٰ القتال: أَبُو بَكْرٍ ـ رضي الله عنه ـ فرجَعُوا إليه وسَلَّمُوا قياسَهُ وَرُوِيَ عنه أنه قال: «واللهِ لأُقَاتلنَّ مَنْ فَرَّق بينَ الصَّلاةِ والزَّكاةِ» رواهُ الشَّيخان.

ويعتبر هٰذا إجماعاً منهم على حُجيَّةِ القياسِ كما وَرَّثَ الصدِّيقُ ـ رضي الله عنه ـ أُمّ

الأُمّ دون أُمّ الأَبِ فقيل له: تركتَ الّتي لو كانت هي الميتة لَوَرِثَ ابْنُ ابنِهَا الْكُلّ، فشركَها في السُّدسِ على السَّواءِ. ووَرَّثَ عمرُ ـ رضي الله عنه ـ المطلقة ثلاثاً في مرض زوجها مرض الموت قِيَاساً على الفار، كما رَجَع ـ رضي الله عنه ـ في مَسْأَلَةِ قتلِ الجَمَاعَةِ بالواحِدِ إلى رأي علي ـ كرَّم الله وجهَهُ ـ حين قال له: أَرَأَيْتَ لو اشترك نفرٌ في السَّرِقَةِ أكنت تَقْطَعهُمْ فقال: نعم، فقال: هٰكذا هنا ففيه قِياس قتل الجماعة بالواحد على قطع الجماعة الذين اشتركوا في السَّرِقَةِ.

وقال عثمان ـ رضي اللّهُ عنه ـ لعمر ـ رضي الله عنه ـ: إنِ اتَّبَعْتَ رأيك فَسَدِيدٌ، وإن تتبع رأي من قبلك فنِعْمَ الرَّأيُ، فقد جوز العمل بالرأي. وقاس علي ـ كرَّم اللّهُ وجهَهُ ـ الشَّارِبَ على القاذِفِ في الحدّ وأجمعُوا عليه؛

قال الزُّهريُّ: أخبرني حميدُ بنُ عبد الرحمٰن بنِ عوفٍ عن وبرة الصَّلْتِيِّ قال: بعثني خالدُ بنُ الوليدِ إلى عمَرَ فأتيته، وعنده علي وطلحة، والزُّبير، وعبد الرحمٰن بن عوف متّكِئُونَ في المسجدِ فقلت له: إن خالِدَ بنَ الوليدِ يقرأ عليكَ السَّلامَ ويقول لك: إن النَّاسَ قد أنْبَسَطُوا في الخَمْرِ وتَحَاقَرُوا العقوبَةَ فما ترىٰ؟ فقال عُمَرُ: هم هٰؤلاء عندك قال: فقال علي: أَرَاهُ إذا سَكِرَ هَذىٰ وإذا هَذى أفْتَرىٰ وعلى المفتري ثَمَانُونَ فأجْتَمَعُوا علىٰ ذٰلك فقال عُمَرُ: بلغ صاحبَكَ ما قالوا، فضرب خالدٌ ثمانين وضرب عمر ثمانين. ومن ذٰلك قول عَلِيٍّ ـ كرَّم الله وجهَهُ ـ: اجتمع رأيي ورأيُ عمرَ ـ رضي اللّهُ عنه ـ في أُمّهاتِ الأولاد أن لا يبْعْنَ ثمّ رأيت بيعهن، فقال له قاضيه عَبِيدَةُ السَّلْمَانِيُّ: يا أميرَ المُؤْمِنِينَ رأيك مع رأي عمر في الجماعة أحب إلينا من رأيك وَحْدَكَ، فقد جوز العمل بالرأي. ومن ذٰلك أنَّهُمْ اختلفُوا في توريثِ الجَدّ مع الإخوَةِ بالرَّأي؛ حيث روى الإمام أَبُو حنيفَة في مسنده عن أمير المؤمنين عَلِيٍّ ـ كرَّم اللّهُ وجهه ـ أنه قال لعمر ـ رضي اللّهُ عنه ـ حين شَاوَرَ في الجَدّ مع الإخوة ـ: أرأيت يا أميرَ المؤمنين لو أنَّ شَجَرَةً نَبَتَتْ فَأنْشَعَبَ منها غصن، فأنشعب من الغصن غصنان أيهما أقرب من أحد الغصنين أصاحبه الذي خرج منه أم الشجرة؟.

وقال زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ: لو أنَّ جَدْولاً انبعث منه ساقية، ثم انبعث من السَّاقِيَة ساقيتان أَيُّهما أَقْرَبُ إحدى الساقيتين إلى صاحِبَتِهَا أم الجَدْوَلُ؟ ومقصودهما بذٰلك توريث الأَخِ مع الجَدّ قِياساً على توريث العصباتِ الأخيرين بجامع القُرْبِ في القَرَابَةِ والشَّجَرَة والجَدْوَل تمثيل لِقُرْبِ القَرَابَةِ.

وذهب عُمَرُ ـ رضي اللّهُ عنه ـ إلىٰ أَنَّ الجَدَّ أولىٰ بالميراث من الإخْوَةِ، ويقول: واللّهِ لو أنّي قضيته الْيَوْمَ لبعضهم لقضيت به لِلْجَدّ كله، وَلٰكِنْ لَعَلّي لا أُخَيِّب منهم أحداً،

ولَعَلَّهُمْ أن يكونوا كُلُّهُم ذوي حق، فَرَجَعَ إلى هٰذا الْقِيَاسِ وَوَرَّثَهُم مع الجَدِّ؛ فيكون توريثهم مع الجَدِّ قياساً.

يتضح مما تقدم أنَّ الصحابَةَ ـ رضي الله تعالىٰ عنهم ـ قَاسُوا الوقائِعَ والأحداث بنظائرها وشَبَّهُوهَا بِأَمْثَالِهَا وَرَدُّوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وبذلك فَتَحُوا للعلماءِ باب الاجتهاد، ونَهَجُوا لهم طريقه وبينوا لهم سبيله.

وهل يَشُكُّ عاقلٌ في أن النبيّ ﷺ لما قال: «لاَ يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ» إنَّما كان ذلك؛ لأن الغضب يُشَوِّشُ عليه فكره، ويمنعه من كمال الفَهْمِ والإدْرَاكِ ويحولُ بينه وبين استيفاءِ النَّظَرِ والتَّحقيق، وَيُعمي عَلَيْهِ طريقَ العلمِ وَالْقَصْدِ، فَإِذَا وجد هٰذا المعنى في فرد آخر يكون داخلاً في النَّهْيِ بِالْقِيَاسِ وذلك كالهم المزعج، والخوف المقلق والجوع والظمأ الشديدين، وشغل القلب المانع من الفهم، فمن قَصَرَ النَّهْيَ على الغضب دون غيره من كل ما يوجد فيه المعنى الذي لأجله النهي، فقد قَلَّ فَهْمُهُ وَفِقْهُهُ، وفاته أن التَّعْوِيلَ في الأحكام على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنَّما هي مقصودة للمعاني، والتوصل بها إلى مرَادِ الْمُتَكَلِّمِ؛ فالحديث دَلَّ على الغضب، وليس هو المقصود بالذات وحده حتى لا يلحق به غيره، بل كل ما وجد فيه العلة التي نهي عن الغضب لأجلها كان ملحقاً بِهِ.

الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ:

وخُلاَصَتُهُ: أَنَّ الْمُجْتَهِدَ إِذَا غَلَبَ على ظَنِّهِ كَوْنُ الحكم في الأصل مُعَلَّلاً بالعلة الفلانية، ثم وجدَ تِلْكَ العِلَّةَ بعينها في الفرع يحصل له بالضَّرُورَةِ ظَنٌّ ثبوتِ ذٰلِكَ الحكم في الفَرْعِ وحُصُولُ الظَّنِّ بالشيءِ مُسْتَلْزِمٌ لحُصُولِ الْوَهْمِ بِنَقِيضِهِ، وحِينَئِذٍ فَلاَ يمكنُهُ أَنْ يَعْمَلَ بالظَّنِّ والوَهْمِ لاسْتِلْزَامِهِ اجتماع النقِيضَيْن، ولا أن يَتْرُكَ العملَ بِهِمَا لاسْتِلْزَامِهِ ارتفاعِ النقِيضَيْنِ، ولا أنْ يَعْمَلَ بالوهْم دونَ الظَنِّ؛ لأنَّ العملَ بالمرجوح مع وُجُودِ الراجِحِ ممتنعٌ عَقْلاً وشَرْعاً، فتعيَّنَ العملُ بالظَنِّ، ولا معنىٰ لوجُوبِ العَمَلِ بالظَنِّ إلا إثْبَاتُ القياسِ على سبيلِ المِثَالِ: إذا غلبَ على ظنِّ المُجْتَهِدِ أن حُكْمَ الخَمْرِ معلَّلٌ بالإسْكَارِ، ثم وجد تلك العِلَّة بِعَيْنِهَا فِي النَّبِيذِ ـ فإنَّهُ يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذٰلك الحكم في النبيذ، وحُصُولُ الظَنِّ بثبوت الحكْم في النبيذِ مُسْتَلْزِمٌ لِحُصُولِ الوَهْمِ بِنقيضِهِ؛ وحنيئِذٍ لا يُمْكِنُهُ أنْ يعملَ بِهِمَا، ولا أن يترك العملَ بهما، ولا أن يعمل بالمرجوح دون الراجح لما تَقَدَّم؛ فتعيَّنَ العمل بالظنّ وهو القياس؛ فَثَبَتَ أن القِيَاسَ حُجَّةٌ من الحُجَجِ الشَّرْعِيَّةِ لاستفادَةِ الأَحْكَامِ.

شبه و ردٌّ:

اَسْتَدَلَّ المَانِعُونَ للقياس بأدلَّةٍ نَقْلِيَّةٍ وعقليَّةٍ وتمَسَّكُوا بِظَاهِرِهَا، فنحن نعرضُهَا مع الردِّ على كل دليل من أدِلَّتِهِمْ: فمن ذٰلك قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: الآية ٣٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النحل: الآية ٨٩] أي بياناً لكل ما شرع لكم مما يَنْفَعُكُم في أمرِ دِينِكُم ودنياكم فكلُّ شيءٍ مشروع في الكتاب، وما ليس مشروعاً فيه، فيبقى على النفي الأصْلِيِّ؛ وحينئذٍ يكون إثباتُ القِيَاسِ بما ليس في كِتَابِ اللّهِ، فيكونُ مُنافياً للشرعْ؛ فلا يصحُ العملُ بِهِ.

والجواب علىٰ ذٰلك أنَّ المُرَادَ بِٱلكِتَابِ اللَّوْحِ المحْفُوظ، وهو مُشْتَمِلٌ على كل شَيْءٍ، والقياسُ شيء من تلك الأشْيَاءِ التي ذكرت فيه.

أو يُراد من الكِتَابِ اللَّفظ المنزل على محمد ﷺ المُتَعَبَّدِ بِتِلاَوَتِهِ، وَأَن مَا ثَبتَ بِٱلقياسِ مضاف إلى الكتاب لأن القِيَاسَ مُنَزَّلٌ في كتاب الله نصا، أو دِلاَلَةً ذٰلك أنه نظير الاعتبار المأمور به في قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ﴾، فالعمل بالقياس عمل بالكتاب في الحقيقَةِ، أو لأن الكتاب دَلَّ على وُجُوب قبُولِ قَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [سورة الحشر: الآية ٧] وقول الرسول دلَّ على حُجيَّةِ الْقِيَاسِ، فكان كتاب الله دالاً على حجيَّةِ القِيَاسِ، فالقرآنُ نَزَلَ تِبْياناً لكل شَيْءٍ لكن إجمالاً لا تفصيلاً؛ لانْعِدَامِ تفصيل الكُلِّ فيه قطعاً فيفصل بالاجتهاد.

وعليه فالمُرَادُ بما تقدم أنَّ الكتاب بيانٌ لكلِ شيءٍ، وذٰلك إمَّا بدلائل ألفاظه من غير واسطة، وإمَّا بواسطة الاستنباط منه، أو دلالته على السُّنَّةِ والإجْمَاعِ الدالين على اعتبار القياس، فالعَمَلُ بالقياسِ عمل بما بَيَّنَهُ الكتاب لا أنه خَارِجٌ عنه، ومنها قوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [سورة النساء: الآية ٥٩] فهو صريحٌ في أن الرَّد لا يكون إلا للكتابِ والسُّنَّةِ لا إلى الرأي، وحينئذٍ يكون القياس باطلاً؛ لأنه تشريعٌ بالرأي فلم يتحقق الردُّ إلى الكتابِ والسُّنَّةِ.

والجواب على ذٰلك أنَّا لا نرده إلى مجرَّدِ الرأي كما زعم المعترض، وإنَّما نرده إلى العِلَلِ المستنبطة من نصوص الكتابِ والسُّنَّةِ والقياس عبارة عن تفهم مَعَانِي النُّصوصِ بتجريدِ مناطِ الحكم وحذف الحَشْوِ الذي لا أثر له في الحكم؛ فحينئذٍ يَكُونُ الرَدُّ إلى القِيَاسِ ردًا إلى الكتاب أو السُّنَّةِ.

وممَّا استدلَّ به المُنْكِرُونَ للقياسِ من طريقِ العَقْلِ شُبَهٌ كَثِيرَةٌ: منها لا نُسَلِّمُ أن أحداً

من الصَّحَابَةِ استعمل القياسَ لإثبات حكم من الأحكام، وما نَقَلْتُم أخبار آحاد لا تفيد القطع؛ فيجوزُ عدمُ صِحَّةِ ذٰلك النقل. ومنها أنَّ ما نقلتم عنهم من الأَخْبَارِ الدَّالَّةِ على استعمالهم القياس لا تَدُلُّ دلالة واضحة على كون فتواهم بالقياس، بل يجوز أن يكون عندهم نصوص جلية أو خفية لم يذكروها، ولئن سَلَّمْنا فتواهم بالقياس، فإنَّ الأَقْيِسَة التي استعملوها جزئية لا تدل على صحة الاستدلال بجميع الأقيسة.

وجوابنا عن ذٰلك أنَّ المنقولات وإن كانت ـ كل واحد منها ـ أخبار آحاد إلاَّ أن الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ بينها وهو الفتوى بالقياس ـ كون عادتهم ذٰلك متواتراً يحدث العلم به بكثرة مطالعة أقضيتهم وتواريخهم، وعلم أيضاً من تكرر عملهم بالأقيسة أنه لم يكن بخصوص نَوْع أو فرد، وعلم أيضاً بقرائن قاطعة للناقلين أنَّهُ لم يكن عندهم نصٌّ، والعادَةُ تقضي بأنه لو كان عندهم نصٌّ استدلوا به في فَتَاوِيهِم لكانوا أظهروه، وحصل لَنا علم به؛ فعدم ظهور نَصٍّ في فتاويهم دَلِيلٌ على أنهم كانوا يستعملون القياس لإثبات الأحكام.

وعليه يَثْبُتُ أنَّ القياس حجة شرعية لإثبات الأحكام. ومن أَدْلَتِهِم أيضاً أنَّ العمل بالقياس، وإن ثبت عن بعض الصَّحابة، لكن لا يلزمُ منه الإجْماع، وإنَّما يلزم لو تحقق أن سكوتهم كان عَنْ رضاً لِمَ لا يجوز أنْ يَكونَ سكوتهم عن خَوْفٍ.

وفي هٰذا يقول النَّظَّام: إنه لم يعمل به إلا عددٌ قليل من الصَّحابة ولما كان مثل أمير المؤمنين عُمَرَ بنِ الخَطَّابِ ـ رضي الله عنه ـ وعثمان وعلي ـ رضي اللّٰهُ عنهما ـ سلاطين خاف الآخرون من مخالفتهم؛ لأنَّ العادَةَ جَرَتْ بمعاداة من خالف الأمِيرَ أو السُّلْطَانَ واتَّخَذَ قَوْلَهُ مذهباً لنفسه.

وجوابُنا على ذٰلك أنَّ تَكَرُّرَ السُّكُوتِ في وقائع كثيرة لا تحصى لا يكون عادةً إلا عن رِضا، لا سِيَّمَا فيما هو أصْلٌ من أصولِ الدِّينِ، فهذا السُّكُوتُ سِرًّا وعلانية من كُلِّ أحَدٍ في كل واقعة والتزامهم أحكام الخلفاء الراشدين يفيد علماً ضروريًّا بالرِّضَا والوِفَاقِ، وتوهم نسبة الخوف إلى من يخالِفُهُم كَذِب وبُهْتَان، فإنَّ مِنْ أخلاقهم الكريمَةِ المُتَوَاتِرَةِ عنهم أنَّهُم كَانُوا لا يخافون في أمر ديني من أحد خُصُوصاً إذا بَقِيَ معمولاً به مُدَّة طويلة، ونسبة المعاداة إلى الخلفاء الرَّاشِدِينَ لمن خالفهم واتَّخذ قوله مذهباً حَمَاقَة عظيمة، وكيف يُعْقَلُ أنَّ الصَّحابة ـ رضوان الله عليهم ـ خُصُوصاً الخُلَفَاء الرَّاشِدِينَ يُعَادُونَ مَنْ خَالَفَهُمْ فِيما اتَّخذُوه مَذْهَباً فَإِنَّهُم كانُوا يُنِيبُونَ لِلْحَقِّ وَيَرْجِعُونَ إلى الصَّوَابِ، ومن تتبع الآثار والتواريخ أدرك بلا شك أن كثيراً مِنَ الصَّحَابَةِ ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يخالفون قَوْلَ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ إذا ظَهَرَ لَهم شَيءٌ خلاف ما يقولون، فلا يُبَالُونَ بقول الحق، ولا يخافون في الله

لَوْمَةَ لائم، وإذا لم يكن خوف في المخالفة في وقائع متعددة، فأيُّ خوف لهم في واقعة واحدة. ونختم هٰذا بقول المُزَنِيّ: «إنَّ الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يَوْمِنَا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في الأحكام، قال: وأجْمَعُوا على أن نظيرَ الحقِّ حق، ونظير الباطل بَاطِلٌ، فلا يجوز لأحد إنْكَارُ القياس، لأنه التشبيهُ بالأُمُورِ والتمثيلُ عليها».

النَّسْخُ

لا يخفى على كل مُتَأَمِّلٍ أنَّ القوانينَ الَّتي يضعها البَشَرُ لا تفي بحاجيات الإنسان المُلِحَّةِ والكامِنَةِ فِي نَفْسِهِ، ومن تَفَحَّصَ هذه القوانين، أدْرَكَ ـ جيداً ـ عَدَمَ صلاحيتها لطهارَةِ السَّرائِرِ، والتخلُّقِ بالأخلاقِ الحميدة، والمُثُل الطَّاهِرَةِ؛ كحُبِّ الخَيْرِ، ومساعدةِ الضعيفِ، والتواضع... إلى غير ذلك من المكارم التي تُؤَدِّي إلى سعادة البَشَر في الدُّنْيَا والآخِرَة، ولا مناصَ للبَشَرِيَّة الباحِثَةِ عن سِرِّ سعادتها من اتِّبَاعِ طريقٍ آخر مؤدٍّ إلى ما تصبو إليه، وتطمح إلى ارْتِشَافِهِ.

والقوانينُ الإلٰهيَّةُ هي غايةُ السعادَةِ ومنتهى الكمَالِ، فاللَّهُ ـ تعالى ـ لم يترك هٰذا الإنسانَ في هٰذه الدُّنيا هملاً يَسِيرُ على غير هُدًى، بل أوضح له طرق الخيرِ وطرق الشرّ، بإرسال الرسل والكتب المُقَدَّسَةِ.

ومن بين هٰذه الكتب المقدسة القرآنُ الكريم، ومن سنن رسله سُنَّةُ سيدنا محمَّد، عليه أفضل الصَّلاة والتَّسليم.

ولقد جاء التَّشريعُ الإسلاميُّ خاتِماً لكلّ الرسالات، والأحكام الإلٰهية؛ لذا زَوَّدَهُ اللَّهُ بما يضمن بقاءَهُ، ويحقق خلوده إلى يوم القيامَةِ. والتشريع الإسلامي قائمٌ على خصائصَ ومميزاتٍ تُحَقِّقُ بناءَهُ الشَّامِخ، وتقيم صَرْحَهُ أبدَ الأزمَانِ والعُصُورِ.

ومن الأُسُس الجليَّة الَّتي انبنى عليها بناءُ الأحْكامِ الإسلاميَّةِ في تشريعِ الأوامر والنواهي ـ مبدأ التدرُّج؛ حتى تتهيأَ النُّفُوسُ للإذعَانِ للأحكام الشرعيَّة؛ فَتتَقَبَّلَها عن طِيبِ خَاطِرٍ بدون مشقة، أَوْ ضَرَرٍ واقع بها. ومشروعية التَّدَرُّج في الأَحْكَام الإسلامِيَّة اقْتَضَتْها الظُّرُوفُ والملابساتُ الَّتي تزامَنَتْ والدَّعْوة الإسلامِيَّة، فكان مَبْدَأُ التَّدَرُّج علاجاً لمثل هذه الحالات، ثم تَنْتَهِي هذه الأحكامُ بالنَّسْخِ لزوالِ مُقْتَضَيَاتِهَا، حتَّى إذا تمَّت أحكام اللَّهِ نزولاً بقيت محكمةً إلى يوم الدين.

وبعد أنْ أَتَمَّ اللَّهُ شَرْعَهُ بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ

﴿ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [سورة المائدة: الآية ٣]، دلَّ ذلك على تمام الشريعة وكمالها، فلا يكون هناك تبديل ولا تغيير.

وإليك كلمةً موجزةً عن النسخ، فنقول وبالله التوفيق:

النَّسْخُ لُغَةً:

النَّسْخُ يطلق في اللُّغة كما في الصِّحَاحِ، والقَامُوسِ، واللِّسَانِ بمعنى: الإزالة.

يقال: «نسختِ الشمسُ الظلَّ»، أي: أزالته، و«نسخت الريحُ الآثارَ»، أي: أزالتها، وَمِنْهُ: تَنَاسُخُ القُرُونِ والأَزْمِنَةِ، والإزالَةُ هِيَ الإعْدَامُ.

وقد يُطْلَقُ النَّسْخُ بمعنىٰ نَقْلِ الشَّيءِ وتحويله من حالةٍ إلى أخرى، مع بقائه في نفسه.

يقال: «نَسَخْتُ الْكِتَابَ» أي: نقلت ما فيه إلى آخر؛ ومنه قوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الجاثية: الآية ٢٩]، أي: ننقله في صُحُفِ المَلائِكَةِ.

ويقال: «وَنَسَخْتُ النَّحلَ»، أي: نقلتها من خليَّةٍ إلى أخرىٰ، ومنه: المُنَاسَخَاتُ في علم المَوَارِيثِ؛ لانتقالِ المَالِ من وارثٍ إلى وارثٍ. ولكن هُنا تنوعت الآراءُ في أيِّ المعنيين يكونُ لفظُ النَّسْخ حقيقةً، وفي أيِّهما يكون مجازاً؟. وفيه مذاهبُ حكاها العلامةُ أبو عمرو بْنُ الحاجِبِ من غير ترجيحٍ، لكنْ ذهب القاضي أبُو بكرٍ البَاقِلاَّنِيُّ ومن تابعه إلى أنه حقيقةٌ فيهما، فاسم النَّسْخِ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هذين المعنيين.

وذهب القَفَّالُ الشَّاشِيُّ إلى أنَّه حَقِيقَةٌ في النَّقْلِ والتَّحْوِيلِ. وذهب الإمَامُ الجُوَيْنِيُّ إلى أنه حقيقة في الإزَالَةِ، مجاز في النقل؛ وَيُعَلِّلُ ذلك بقوله: «لأن النقل أخصُّ من الزَّوالِ»؛ فإن النَّقْلَ إعدام صفة وإحداث أخرى، وأمَّا الزَّوالُ فمطلق الإعدامِ، وكونُ اللَّفظِ حقيقةً في العامِ، مجازاً في الخاصِّ - أَوْلَىٰ من العكسِ؛ لتكثير الفَائِدَةِ.

وقيل في الرَّدِّ على ما ذهب إليه الإمَامُ من التَّعْلِيلِ: لا نسلِّم أن النقلَ أخصُّ من الزَّوَالِ؛ لأن الإزالة على ما قيل هي «الإعْدَامُ، والإعدامُ يستلزمُ زوال صفة الوجود وتجدد أخرى»، وهي صِفَةُ العَدَمِ، وهما صفتان مُتَقَابِلَتَانِ، متى انْتَفَتْ إحداهما تحقَّقت الأخرىٰ، وإذَا تَعَذَّرَ التَّرْجِيحُ، كانَ القولُ بالاشتراك أشْبَهَ، ولعَلَّ هٰذا هو دَلِيلُ من قال بالاشتراكِ، اللهمَّ إلاَّ أن يقال: مُرادُ الإمامِ تَبَدُّلُ الصِّفَةِ الوجوديَّةِ بِصِفَةٍ وجودية أخرى؛ فَيَكُونُ النَّقْلُ أَخصَّ، والله أعلم.

النَّسْخُ فِي نَظَرِ عُلَمَاءِ الأُصُولِ:

لقد عَرَّفَ عُلَمَاءُ الأصولِ النَّسخَ بتعارِيفَ كثيرةٍ، منها ما هُوَ فاسدٌ، ومنها ما هو صَحِيحٌ.

ونقتصر على تعريفاتٍ ثلاثةٍ، وهي لإمام الحرمين، والغَزالِيّ، ولابن الحاجب مع بيان المُخْتَارِ منها:

عَرَّفَهُ إمام الحرمين الجُوَيْنِيُّ بأنه: اللَّفظُ الدَّالُّ على انْتِفَاءِ شرطِ دوامِ الحكم الأوَّل.

قال القَاضِي عَضُدُ الدِّينِ: ومعناه أنَّ الحُكْمَ كان دَائِماً في علم اللهِ دواماً مشروطاً بِشَرْطٍ لا يَعْلَمُهُ إلا هوَ، وَأَجَلُ الدوام أنْ يَظْهَرَ انتفاء ذلك الشرط لِلْمُكَلَّفِ؛ فَيَنْقَطِعُ الحكمُ، ويبطل دوامُهُ، وما ذٰلِكَ إلاَّ بتوفيقه تعالىٰ إيَّاهُ، فإذا قَالَ قولاً دالاً عليه، فَذٰلِكَ هو النَّسْخُ.

وأوْرَد على هٰذا التَّعْرِيفَ جملة من الاعْتِرَاضَاتِ نذكر أهمها:

منها: أنه فَسَّرَ النَّسْخَ باللَّفْظِ، وهو دَلِيلُ النَّسْخِ، لا هو؛ يقال: «نُسِخَ الحكمُ بالآيَةِ والخَبَرِ».

ومنها: أنه غير مُطَّرِدٍ؛ لدخول ما ليس بِنَسْخٍ فيه؛ وهو قَوْلُ الْعَدْلِ: «نُسِخَ حكم كذا»؛ فإنه لَفْظٌ دالٌّ على ظهورِ انتفاءِ شرط الدوام، ولَيْسَ بِنَسْخٍ ضَرُورَةً.

ويمكن الجوابُ على هٰذه الإيرادات:

فَيُجَابُ على الاعْتِرَاضِ الأوَّل: بأنه في التَّعْرِيفِ فسَّر النسخ باللَّفْظِ؛ بأن إطْلاَقَ النَّسْخِ على اللَّفْظِ الدالِّ عليه حقيقةٌ اصطلاحيةٌ؛ فكما أن الحكمَ ليس إلا قولَ الله: «افعل كذا»، فكذا النسخُ ليس إلاَّ قول الله: «لا تفعل كذا».

وأمَّا عن قولهم: «إنَّهُ غير مطَّرِدٍ»، فإن قول العَدْل يدل على ذٰلك القول، أي: قول الله «لا تفعلْ» هو دليل النسخ الدال بالذات لا هو، أي: النَّسْخُ بالذَّات.

وعرَّفه حجة الإسلام الغَزَالِيُّ بـ«الخِطَابِ الدَّالِّ على ارتفاع الحكم الثابتِ بالخطابِ المتقدِّم، على وَجْهٍ لولاه، لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه».

وقال في بيانه: «وإنَّما آثَرْنَا لَفْظَ «الخطابِ» على لَفْظِ «النص»؛ ليكون شاملاً للفظ والفَحْوىٰ والمفهوم وكل دليل؛ إذ يجوز النسخ بجميع ذلك».

وإنَّما قيدنا الحد بالخطاب المتقدِّم؛ لأن ابتداء إيجابِ العباداتِ في الشَّرع مزيلٌ لحكْمِ العَقْلِ من براءَةِ، الذمَّة ولا يسمَّى نسخاً؛ لأنه لم يُزِلْ حكمَ خطاب.

وإنَّما قيدنا بارتفاع الحكم، ولم نقيد بارتفاع الأمر والنهي؛ ليعلم جميع أنواع الحكم؛ من النَّدْبِ، والكراهة، والإباحة؛ فجميع ذلك قد ينسخ.

وإنَّما قلنا: «لولاه لكان الحكم ثَابِتاً به»؛ لأن حقيقة النَّسْخِ الرفع، فلو لم يكن هٰذا ثَابِتاً، لم يكن هٰذا رافعاً؛ لأنه إذا ورد أمر بعبادة مؤقتة، وأمر بعبادة أخرىٰ بَعْد تَصَرُّمِ ذٰلك الوقتِ، لا يكون الثاني نَاسخاً، فإذا قال: ﴿وَأَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [سورة البقرة: الآية ١٨٧]، ثم قال: «في الليل لا تصوموا»، لا يكون ذلك نَسْخاً، وإنَّما قُلْنا مع تراخيه؛ لأنه لو اتَّصَلَ به لكان، بياناً وإتماماً لمعنى الكلام، وتقديراً له بِمُدَّةٍ أو شَرْطٍ، إنَّما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن وَرَدَ الحُكْمُ وأسْتَقَرَّ بحيث يدوم لولا النَّاسِخُ.

وتعريفه معتَرَضٌ عليه بأربعة اعتراضات يُجَابُ عنها بما يُجَابُ علي تعريف الإمام، وبرابع يخصه، وهو أن قوله: «عَلَىٰ وَجْهٍ لَوْلاَهُ لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه» زيادةٌ لا يحتاج إليها: أما «لولاه لكان ثابتاً به»؛ فلأن الرفع لا يكون إلاَّ إذا كان كذلك.

وأمَّا «مع تراخيه عنه»؛ فلأنه لَوْلاَهُ لم يتقررِ الحُكْمُ الأوَّل؛ فَكَانَ دَفْعاً لا رَفْعاً؛ كالتَّخْصِيصِ.

ويجابُ عنه: بأن قوله: «لَوْلاَهُ لكان ثابتاً به»: احترازٌ عن قول العَدْلِ: «إن حكم كذا قد نُسِخَ»؛ فإنه وإن كان خطاباً دَالاً على ارتفاع الحكم، لكنه ليس هو بِحَيْثُ لولاه لكان الحكم ثابتاً في نفس الأَمْرِ، وإنِ أعْتَقَدَ المُكَلَّفُ ثبوته، مع أن دلالة الرفع على ما ذكرَ التزامٌ، ولا يَقْدَحُ في التَّعْرِيفِ التَّصريحُ بما علم التزاماً على أنه، لو أُرِيد بالدَّالِّ الدَّالُّ بالذات، اندفعت الثلاثةُ.

وبأن قَوْلَهُ «مع تراخيه عنه» احتراز عن الغَايَةِ ونحوها، من المُخَصِّصَاتِ المُتَّصِلَةِ.

وعَرَّفَهُ أبْنُ الحَاجِبِ بأنه: «رفع الحكم الشرعي بِدَلِيلٍ شَرْعِيّ متأخِّرٍ».

فقوله: «رفع الحكم الشَّرْعي»؛ ليخرج المباح بحكم الأصل؛ فإن رفعه بدليل شرعيٍّ ليس بنسخ.

وقوله: «بدليل شَرْعي» ليخرج رفعه بالمَوْتِ، والنَّوْم، والغفلة، والجنون.

وقوله: «متأخِّر» لِيُخْرِجَ نحو: صَلِّ عِنْدَ كلِّ زوالٍ إلى آخر الشَّهْرِ ويُعْتَبَرُ تعريف أبْنِ الحَاجِبِ مِنْ أَدَقِّ التَّعَارِيفِ؛ لأنه لا يرد عليه شيء من الاعتراضات السَّالف ذكرُها.

النَّسْخُ فِي نَظَرِ الْفُقَهَاءِ:

النَّسْخُ هو: «النَّصُّ الدَّالُّ على انتهاء أَمَدِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، مع التأخيرِ عن* مورده».

ومعنىٰ ذلك: أنَّ الحكم له غَايَةٌ ينتهي بأنْتِهائِها، لكن لما لم تكن تلك الغاية مُبَيَّنَةً بالنصِّ الدَّالِّ على الحكمِ الأوَّل ـ جاء النصُّ الثَّاني مُتَأَخِّراً عن ورود الحكم الأول، وَبَيَّنَ تلك الغاية.

الْفَرْقُ بَيْنَ الاصْطِلاَحَيْنِ:

إنَّ من تَأَمَّلَ في كلام الفقهاء يجد أنَّ التَّعْرِيفَ عندهم مبنيٌّ على أن الحكم الأول مُؤَقَّتٌ بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في علمه تعالى؛ فَلَيْسَ هناك رَفْعٌ، بل إنَّما هو بَيَانُ الأَمَد الَّذِي وُقِّتَ به؛ وهٰذا بخلاف التَّعْرِيفِ عند الأصوليِّين؛ فإنَّهُ مبنيٌّ على أن الحكم الأول غير مُؤَقَّتٍ، بل مُطْلَقٌ ارتفع بالنَّسْخِ؛ فهل بين التعريفين خلاف، مذهبان:

الأَوَّلُ: قال ابْنُ الحَاجِبِ: «والخِلاَفُ لَفْظِيٌّ»؛ لأن مرادنا بالرفع زوالُ التَّعَلُّق المَظْنُونِ استمرارهُ قبل ورود الناسخ، وهو المراد بأنْتِهَاءِ أمد الحكم، وليس الفرار إِلَيْهِ؛ لأن قِدَمَ الحكم يأبى الرَّفْعَ دون الانتهاء؛ لأن الانتهاء ليس إلاَّ عدمَ وجود شيء بعد الأمد؛ وهو الرَّفْعُ، ويأبى عنه القدم؛ فإذن ليس النسخ إلاَّ انتهاء الحكم إلى أمدٍ معين؛ وهُوَ ارتفاع التعلق المَظْنُونِ بقاؤه، فمثله مثل التخصيص، غير أنَّ الأَوَّلَ يكون في الأزمان، والثاني يكون في الأفراد.

قال صَاحِبُ «مُسَلَّم الثُّبُوتِ»: «الحقُّ أن الخلاف معنويٌّ» وتحقيقه: أن الخطابَ المطْلق النازل في علمه تعالى، هل كان مقيداً بالدوام؛ فكان النَّسْخُ رفعاً لهٰذا الحكم المُقَيَّدِ بالدَّوام، ولا يلزم التكاذب؛ لأن الإِنْشَاءَ لا يحتمل الكَذِبَ، وإنَّمَا يرفع الثاني الأوَّلَ. أو كان الخطاب في علمه تعالى مخصَّصاً ببعض الأزمنة؛ وهو الزمان الذي ورد فيه النَّسْخُ، لكن لم يَنْزِلِ التَّقْيِيدُ عند نزول المَنْسُوخ، فكان النَّسْخُ بَياناً لهذا الآن المقيّد به الحكمُ عند اللهِ تعالى، فالمعرِّف بالرفع ذَهَب إلى الأول، وبيان الأَمَد إلى الثَّاني، والأَوَّلُ: كالْقتل عند المعتزلة، والثاني: كالْقَتْلِ عند أهل السُّنَّةِ والجَمَاعَةِ:

في أنَّ المقتول:

على الأول: قد ارتفعت حَيَاتُهُ بِالْقَتْلِ؛ فلولاه لبقي حَيًّا.

وعلى الثاني: القتل عَلاَمَةُ مَجِيء الأجَلِ، ولولاهُ لمات؛ لمجيء أجلِهِ.

والحقُّ كما قرره ابنُ الحاجِبِ: أن الخِلاَفَ لفظي؛ كما هو مبين في مواضع من كتب الأصوليين.

مَوْضوعُ النَّسْخِ:

تنوعت آراءُ الأُصُولِيِّينَ في مَوْضُوعِ النَّسْخِ، فالمذهبُ الذي عليه أئمَّةُ العلماءِ، هو: أن النَّسْخَ إنَّما يكون في المُتَعَبِّدَات؛ لأن لله عز وجل أن يتعبَّد خَلْقَهُ بما شَاءَ إلى أيِّ وقت شاء، ثم يتعبَّدهم بغير ذلك، فيكون النَّسْخُ في الأوامرِ والنَّواهي، وما كان في مَعْنَاهُمَا.

مثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌۚ﴾ [سورة النور: الآية ٣]. وقوله تعالىٰ في سورة يوسف ـ عليه السلام ـ : ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا﴾ [سورة يوسف: الآية ٤٧].

فالأُولى: مِثَالٌ لِلْخَبَرِ الذي بِمَعْنَى النَّهْيِ؛ لأن المعنى: لا تنكحوا زانيةً، ولا مشركةً.

والثانيةُ: مثالٌ للخبر الذي بمعنى الأمر؛ لأنَّ المَعْنى: «ٱزْرَعُوا»، وهٰذا المَذْهَبُ عُزِيَ إلى الضَّحَّاكِ بْنِ مُزَاحِمٍ.

والثاني: أن النَّسْخ كما يكون في الأوامرِ والنَّواهي، يكون في الأَخْبَارِ، وينسب لِعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، والسُّدِّيِّ، حيث قالا: «قد يَدْخُلُ النَّسْخُ على الأمر والنهي، وعلى جَمِيعِ الأَخْبَارِ»، ولم يفصِّلا، وتابعهما على هٰذا القول جماعة.

قال أَبُو جَعْفَرٍ: «وهٰذا القَوْلُ عظيم جدًّا يَئُولُ إلى الكُفْرِ؛ لأن قائلاً لو قال: «قام فلانٌ»، ثمَّ قال: «لَمْ يَقُمْ»، ثم قال: «نسخته» لكان كاذباً».

والثَّالث: منهم من ذَهَبَ إلى أنَّ أمر النَّاسِخِ وَالمَنْسُوخِ مَوْكُولٌ إلى الإمامِ، فَلَهُ أن ينسخ ما شَاءَ، وهٰذا القَوْلُ أعظمُ؛ لأن النسخ لم يكن إلى النبي ﷺ إلا بِٱلْوَحْيِ من الله تعالى: إمَّا بقرآن مثله؛ على قَوْلِ قَوْمٍ، وإمَّا بِوَحْيٍ من غير القرآن، فلما ٱرْتَفَعَ هٰذا بموت النبي ﷺ ارتفع النَّسْخُ.

والرابع: منهم ذَهَبَ إلى أنَّ النَّسْخَ يكون في الأوامر والنَّوَاهي، وأمَّا الأخبار فَيُفَصل فيها بين ما فيه حكم؛ فيجوزُ النَّسْخُ فيه، وبين ما لا حكم فيه؛ فلا يَجُوزُ، والله أعلم.

والخَامِسُ: مِنْهُمْ مَنْ ذَهَبَ إلى أنَّ النَّسْخَ يَكُونُ في الأَوَامِرِ والنَّوَاهِي خَاصَّةً.

وهٰذا المَذْهَبُ حَكَاهُ هِبَةُ اللّهِ بْنُ سَلاَمَةَ عَنْ مُجَاهِدٍ وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَعِكْرِمَةَ بْنِ عَمَّار.

ترجمة صاحب المتن

الرازي بين يدي أصحاب التراجم

إن من طبائع البشر التي جبل الله الناس عليها، التطلع إلى أعين الناس، حبًّا للمدح والشهرة؛ فهذه سنة الله في الذين خلوا من قبل. ولم يشذ عن هذه السنة إلا النادر من بني آدم، الذين أخلصوا دينهم وأعمالهم لله رب العالمين، فأحيا الله ذكرهم، وإن كانوا في الأجداث راقدين.

وإن المرء ليعجب العجب العجاب حين يرى ويسمع عن إمام مات منذ قرون وسنوات طويلة، ثم يخرج الله أثره، ويحيي ذكره وكأن قد حيَّ بعد موات، وابتُعِثَ بعد رقاد:

وإنما المرء حديث بعده فكن حديثاً حسناً لمن روى

ولقد كان صاحبنا الإمام الرازي أحد أولئك الجهابذة، الذين ابتعث الله أسماءهم وأعمالهم، فكانوا أعلام هدى، ونبراس حياة.

كنيته، اسمه، نسبه:

هو الإمام العلامة: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، فخر الدين الرازي.

وإنما هو رازيٌّ؛ لأن الرجل ولد في مدينة «الري»[1].

---

(١) بفتح أوله، وتشديد ثانيه: مدينة مشهورة من أمهات البلاد وأعلام المدن، كثيرة الخيرات، قصبة بلاد الجبال، على طريق السابلة.
قال الإصطخري: كانت أكبر من أصفهان بكثير، تفَانى أهلها بالقتال في عصبيّة المذاهب حتى صارت كأحدِ البلدان. =

وهو ـ أيضاً ـ الطبرستاني؛ نسبة إلى «طبرستان»[1]، حيث كانت أسرته تقيم قبل انتقالها إلى مدينة «الري».

وهو ـ ثالثاً ـ القرشي؛ نسبة إلى «قريش»، كما نص غير واحد، منهم النسابة إسماعيل بن حسين بن محمد العلوي المروزي، فقد صنف كتاباً في نسب إمامنا، سماه «الفخريَّ».

وقد وجهنا ابن عنين يمدحه بالعروبة، فقال في ديوانه[2]:

مـن روحـة فـخـريـة عـمـريـة	طابت مغارس مجدها المتأثل
مـكـيـة الأنـسـاب زاكٍ أصـلـهـا	وفـروعـهـا فـوق الـسـماك الأعـزل

وقد أخطأ بعض الناس في نسبتهم الرازي إلى العجمة، منهم:

١ ـ الدسوقي في حاشيته[3] على شرح القطب على «الشمسية»؛ فإنه قال: «والفخر الرازي والسعد وغيرهما من الأعاجم».

٢ ـ ابن خلدون في مقدمته[4]؛ فإنه قال في معرض الحديث عن السعد التفتازاني: «وأما غيره من العجم، فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب...».

٣ ـ سامي الكيالي في كتابه: «السهروردي» ص ٧.

وقد نسب الرازي ـ أيضاً ـ فقيل: التيمي؛ نسبة إلى تيم قريش[5]، وهي تيم بن مرة، وقد انتسب إليها جماعة من الصحابة والتابعين، أشهرهم أبو بكر الصديق، ومحمد ابن المنكدر.

وهو أيضاً: البكري؛ نسبة إلى خليفة المسلمين الأول، أبي بكر الصديق رضي الله

= قال الشاعر يهجو أهلها:

الـــريّ دارٌ فـــارغـــة	لـــهـــا ظِـــلالٌ ســابـــغـــةُ
عـلـى تـيـوسٍ مـالـهـم	فـي الـمـكـرمـات بَـازغَـةْ

ينظر: مراصد الاطلاع ٦٥١.

(١) بفتح أوله، وثانيه، وكسر الراء: بلاد واسعة ومُدن كثيرة؛ يشملها هذا الاسم يغلب عليها الجبال، وهي تسمى بمازَنْدَران، وهي مجاورة لجيلان ودَيْلمان، وهي من الرّيّ وقوموس.
ينظر: مراصد الاطلاع ٨٧٨.

(٢) ص ٥٣.

(٣) ٢/ ٢٤٠.

(٤) ٣/ ١٢٦٠.

(٥) ينظر أخبارها في: اللباب في تهذيب الأنساب ١/ ٢٣٣، ومعجم البلدان ٢/ ٢٩٤، وصبح الأعشى ١/ ٣٥٤، ومعجم قبائل العرب ١/ ١٣٨.

عنه، كما نص على ذلك كثير ممن ترجموا له.

مولده:

ولد أبو عبد الله سنة ثلاث وأربعين ـ وقيل: سنة أربع وأربعين ـ وخمسمائة.

هكذا في طبقات ابن السبكي.

وفي «وفيات الأعيان»: «وكانت ولادة فخر الدين في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين ـ وقيل: سنة ثلاث وأربعين ـ وخمسمائة بـ «الري»».

وفي «الوافي»: «ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة».

وفي «السير» للإمام الذهبي: «ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة». ولعل هذا هو الراجح.

نشأته:

لقد تعلم الفخر في بكورة عمره كما يتعلم أبناء عصره، فنراه يقبل على طلب العلم بِنَهَمٍ وشدة، وهو لا يزال في ربيع حياته وعنفوان شبابه.

ولقد كان من أكبر الدوافع لإمامنا على الطلب شغفه بالمعرفة وحب العلم، فالناس ـ في عصره ـ يروحون جيئة وذهاباً في طلب العلم، فيجلسون للشيوخ ويسمعون منهم، ويكتبون عنهم.

وطبيعي أن يتجه الرازي ـ بدأة ـ في سبيل تعلمه إلى ساحة والده، فينيخ فيها رحله، وينهل من المنهل الروى، فيسمع منه، ولم لا وقد كان الإمام ضياء الدين أحد كبار علماء الشافعية في عصره، وكان خطيب «الري». وسيأتي الكلام عليه ضمن شيوخه.

والمقصود أن الفخر نشأ نشأة علمية، وحرص ألا يضيع شيء من وقته سدى، فنراه يقول: «والله، إنني لأتأسف في الفوات عن الاشتغال في طلب العلم في وقت الأكل؛ فإن الوقت والزمان عزيز».

ولقد سابق الفخر الأمجاد، فاستولى على الأمد بغلابه، ولم ينض ثوب شبابه. أدمن التعب في السؤدد جاهداً، حتى تناول الكواكب قاعداً، وما أشكل على أوائله، ولا سكن إلى راحات بكره وأصائله، فسما إلى رتب الكهول صغيراً، وشن كتيبة ذهنه على العلوم مغيراً، فسباها معنى وفصلاً، وحواها فرعاً وأصلاً.

ومما بلّغه هذه المنزلة أن الله ـ سبحانه ـ حباه بذهن وقاد، وقريحة مستنيرة، فحفظ في فترة وجيزة كتبا عظيمة، منها «الشامل» في علم الكلام لإمام الحرمين، و«المستصفى»

في علم الأصول لحجة الإسلام الغزالي، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري.

حتى قال: «ما أذن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت اثنتي عشرة ألف ورقة».

شيوخه:

١ ـ عمر بن الحسين بن الحسن، الإمام الجليل ضياء الدين، أبو القاسم الرازي، والد الإمام فخر الدين. ذكره السبكي في طبقاته الكبرى فقال: «كان أحد أئمة الإسلام، مقدماً في علم الكلام، له فيه «غاية المرام» في مجلدين، وهو من أنفس كتب أهل السنة وأشدها تحقيقاً، وقد عقد في آخره فصلاً في فضائل أبي الحسن الأشعري وأتباعه، أخذ المذكور علم الكلام عن أبي القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين، وأخذ الفقه عن صاحب «التهذيب». وكان فصيح اللسان، قوي الجنان، فقيهاً، أصوليا، متكلماً، صوفيا، خطيباً، محدثاً، أديباً. له نثر في غاية الحسن يكاد يحكي ألفاظ مقامات الحريري في حسنه وحلاوته ورشاقة سجعه. ولم يذكر السبكي وقت وفاته[١].

وقيل: وفاته سنة تسع وخمسين وخمسمائة[٢].

ولأن الإمام الرازي تلمذ على والده، فقد كان متأثراً بما سمعه والده من شيوخه وهم كُثْر، نذكر منهم ما ذكره الفخر من سلسلة شيوخه في العقائد، فحكى ابن خلكان قال:

وذكر فخر الدين في كتابه الذي سماه «تحصيل الحق» أنه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر، ووالده على أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وهو على أبي علي الجُبائي أولاً ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة.

وعن سلسلة شيوخه في فتيا الفقه والأصول قال:

وأما اشتغاله في المذهب فإنه اشتغل على والده، ووالدهُ على أبي محمد الحسين ابن مسعود الفراء البغوي، وهو على القاضي حسين المروزي، وهو على القفال المروزي، وهو على أبي زيد المروزي، وهو على أبي إسحاق المروزي، وهو على أبي العباس بن سُرَيْج، وهو على أبي القاسم الأنماطي، وهو على أبي إبراهيم المزني، وهو

---

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ٢/ ١٥، وطبقات ابن السبكي ٤/ ٢٨٥.

(٢) هدية العارفين ١/ ٧٨٤.

على الإمام الشافعي، رضي الله عنه.

وهذه ترجمة لسلسلة علم الأصول المباركة:

١ ـ سلمان ـ بفتح السين ـ ابن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل بن إسحاق ابن زيد بن زياد بن ميمون بن مهران، أبو القاسم الأنصاري. تلميذ إمام الحرمين. كان فقيهاً، إماماً في علم الكلام والتفسير، زاهداً، ورعاً، يكتسب من خطه. صاحب أبا القاسم القشيري مدة، ولازم إمام الحرمين، وأتقن عليه الأصلين. وقد شرح «الإرشاد» للإمام توفي في جمادى الآخرة سنة اثنتي عشرة، وقيل غير ذلك[1].

٢ ـ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد، العلامة إمام الحرمين، ضياء الدين، أبو المعالي ابن الشيخ أبي محمد الجويني. رئيس الشافعية بنيسابور. مولده في المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتفقه على والده، وأتى على جميع مصنفاته، وتوفي أبوه وله عشرون سنة، فأقعد مكانه للتدريس فكان يدرس، ويخرج إلى مدرسة البيهقي حتى حصل أصول الدين وأصول الفقه على أبي القاسم الإسفراييني الإسكاف. وخرج في الفتنة إلى الحجاز، وجاور بمكة أربع سنين يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب، ثم رجع إلى «نيسابور»، وأقعد للتدريس بنظامية «نيسابور»، وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، مسلم له المحراب والمنبر والتدريس ومجلس الوعظ، وظهرت تصانيفه، وحضر درسه الأكابر، والجمع العظيم من الطلبة ـ وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائة رجل، وتفقه به جماعة من الأئمة. قال ابن السمعاني: كان إمام الأئمة على الإطلاق، المجمع على إمامته شرقاً وغرباً، لم تر العيون مثله. قال: وقرأت بخط أبي جعفر محمد بن أبي علي الهمذاني، سمعت الشيخ أبا إسحاق الفيروزابادي يقول: تمتعوا بهذا الإمام؛ فإنه نزهة هذا الزمان؛ يعني أبا المعالي الجويني. ومن تصانيفه «النهاية» جمعها بمكة وحررها بنيسابور، ومختصرها له ولم يكمله، قال فيه: إنه يقع في الحجم من النهاية أقل من النصف وفي المعنى أكثر من النصف، وكتاب «الأساليب في الخلاف»، وكتاب «الغياثي» مجلد متوسط، يسلك به غالب مسالك الأحكام السلطانية والرسالة النظامية، وكتاب «غياث الخلق في اتباع الحق» يحث فيه على الأخذ بمذهب الشافعي دون غيره، وكتاب «البرهان» في أصول الفقه، و«التلخيص» مختصر التقريب، و«الإرشاد» في أصول الفقه أيضاً، وكتاب «الإرشاد» في أصول الدين، وكتاب «الشامل» في أصول الدين أيضاً، وكتاب «غنية المسترشدين» في الخلاف.

---

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/٢٨٣، وطبقات ابن السبكي ٤/٢٢٢.

وتوفي في ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة[1].

٣ ـ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإمام ركن الدين، أبو إسحاق الإسفراييني، المتكلم الأصولي الفقيه، شيخ أهل خراسان. يقال: إنه بلغ رتبة الاجتهاد، وله المصنفات الكثيرة، منها: «جامع الحلى في أصول الدين والرد على الملحدين» في خمس مجلدات، وتعليقة في أصول الفقه. وذكر الرافعي في أثناء الغصب وأثناء النكاح أنه شرح فروع ابن الحداد، وله غير ذلك. خرج له أبو عبد الله الحاكم عشرة أجزاء، وذكره في تأريخه لجلالته ـ وقد مات الحاكم قبله ـ فقال: الفقيه، الأصولي، المتكلم، المتقدم في هذه العلوم، انصرف من العراق وقد أقر له العلماء بالتقدم. قال: وبنى له مدرسة لم يبن مثلها فدرس فيها. وقال الشيخ أبو إسحاق: درس عليه شيخنا أبو الطيب وعنه أخذ علم الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور. قال أبو القاسم ابن عساكر: حكى لي من أثق به أن الصاحب بن عباد كان إذا انتهى إلى ذكر ابن الباقلاني وابن فورك والإسفراييني وكانوا متعاصرين من أصحاب الحسن الأشعري قال لأصحابه: ابن الباقلاني بحر مغرق، وابن فورك صل مطرق، والإسفراييني نار تحرق. توفي يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة وأربعمائة بنيسابور، ونقل إلى إسفرايين فدفن بمشهد بها. نقل عنه الرافعي في الحيض، وفي الاجتهاد في دخول وقت الصلاة، وفي استقبال القبلة، وسجود السهو، ثم كرر النقل عنه[2].

٤ ـ أبو الحسين محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن بن سعيد الباهلي.

ولد سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، كان مؤرخاً، وله تصانيف منها «تاريخ الباهلي» ومصنف في الآثار المأثورة عن رسول الله ﷺ والكلام على أحكامها، وله كتاب في اختلاف العلماء[3].

٥ ـ علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى، الشيخ أبو الحسن الأشعري البصري. إمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والذابّ عن الدين، والمصحح لعقائد المسلمين. مولده سنة ستين ومائتين، وقيل سنة سبعين. أخذ علم الكلام أولاً عن أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة، ثم فارقه، ورجع عن الاعتزال، وأظهر ذلك، وشرع في الرد عليهم، والتصنيف على خلافهم. ودخل بغداد، وأخذ عن زكريا الساجي وغيره. وقال أبو بكر الصيرفي ـ

---

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ٢٥٥، وطبقات ابن السبكي ٣/ ٢٤٩، وفيات الأعيان ٢/ ٣٤١.
(٢) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ١٧٠، وطبقات ابن السبكي ٣/ ١١١، وطبقات الشيرازي ص ١٠٦.
(٣) ينظر كشف الظنون: ٣٣، ٢٨٦، ١٧٢٨، هدية العارفين ٢/ ٢٣.

وهو من نظراء الشيخ أبي الحسن ـ: كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: أفضل أحوالي أن أفهم كلام الشيخ أبي الحسن، وكان لا يتكلم في علم الكلام إلا حيث وجب عليه نصرة الحق. قال الخطيب البغدادي: أبو الحسن الأشعري، المتكلم، صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة. وهو بصري سكن بغداد إلى أن توفي. وحكي عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أن أبا الحسن كان يقرأ على أبي إسحاق المروزي الفقه وهو يقرأ على أبي الحسن الكلام. وقد جمع الحافظ الكبير أبو القاسم ابن عساكر له ترجمة حسنة، ورد على من تعرض له بالطعن، وذكر فضائله، ومصنفاته، ومتابعته في كتبه المذكورة السنة، وانتصاره لها، وذبه عنها، ومن أخذ عنه من العلماء الأعلام، سماه «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري»، وهو كتاب مفيد. وقد صرح الأستاذ أبو إسحاق، وأبو بكر ابن فورك في طبقات المتكلمين بأن الأشعري شافعي. توفي في سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وقيل سنة عشرين، وقيل سنة ثلاثين. قال أبو محمد بن حزم: إن لأبي الحسن خمسة وخمسين تصنيفاً. ذكره ابن الصلاح في طبقاته[1].

٦ ـ هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي الجبائي. أحد أئمة المعتزلة، أخذ علم الكلام عن الشحام المعتزلي رئيس المعتزلة البصرية في عصره، وأخذ عنه الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري علم الكلام وله معه مناظرات ذكر الأشعري بعضها في «مقالات الإسلاميين» ولد سنة ٢٣٥ هـ، وتوفي في شعبان سنة ٣٠٣ هـ[2].

وأما شيوخ سلسلة فتيا الفقه والأصول فهذه ترجمتهم:

١ ـ الحسين بن مسعود بن محمد، العلامة محيي السنة أبو محمد البغوي، ويعرف بابن الفراء تارة وبالفراء أخرى. أحد الأئمة، تفقه على القاضي الحسين. وكان ديناً، عالماً، عاملاً على طريقة السلف، وكان لا يلقي الدرس إلا على طهارة، وكان قانعاً باليسير، يأكل الخبز وحده فعدل عن ذلك فصار يأكله بالزيت. قال الذهبي: كان إماماً في التفسير، إماماً في الحديث، إماماً في الفقه. بورك له في تصانيفه ورزق القبول لحسن قصده وصدق نيته. وقال السبكي في تكملة شرح المهذب: قل أن رأيناه يختار شيئاً إلا وإذا بُحث عنه إلا وُجد أقوى من غيره، هذا مع اختصار كلامه، وهو يدل على نبل كبير، وهو حري بذلك فإنه جامع لعلوم القرآن والسنة والفقه. توفي بمرو الروذ في شوال سنة

---

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/١١٣.

(٢) ينظر: طبقات ابن السبكي ٢/٢٥٠، روضات الجنات ص ١٦١.

ست عشرة وخمسمائة ودفن عند شيخه. قال الذهبي: ولم يحج، قال: وأظنه جاوز الثمانين. والبغوي منسوب إلى «بغا» بفتح الباء؛ قرية بين «هراة» و«مرو». ومن تصانيفه «التهذيب» لخصه من تعليق شيخه، وهو تصنيف متين محرر عار عن الأدلة غالباً، وشرح المختصر وهو كتاب نفيس، أكثر الأذرعي من النقل عنه ولم يقف عليه الإسنوي. والفتاوى، وكتاب «شرح السنة»، و«معالم التنزيل» في التفسير، و«المصابيح» و«الجمع بين الصحيحين» وغير ذلك[1].

٢ ـ الحسين بن محمد بن أحمد القاضي، أبو علي المروزي. صاحب التعليقة المشهورة في المذهب. أخذ عن القفال، وهو والشيخ أبو علي أنجب تلامذة القفال، وأوسعهم في الفقه دائرة، وأشهرهم فيه اسماً، وأكثرهم له تحقيقاً. قال عبد الغافر: كان فقيه خراسان وكان عصره تأريخاً به. وقال الرافعي في التذنيب: إنه كان كبيراً، غواصاً في الدقائق، من الأصحاب الغر الميامين، وكان يلقب بحبر الأمة. وقال النووي في تهذيبه: وله التعليق الكبير وما أجزل فوائده وأكثر فروعه المستفادة ولكن يقع في نسخه اختلاف، وكذلك تعليق الشيخ أبي حامد. قال الإسنوي: وللقاضي في الحقيقة تعليقان يمتاز كل منهما على الآخر بزوائد كثيرة، وسببه اختلاف المعلقين عنه، ولهذا نقل ابن خلكان في ترجمة أبي الفتح الأرغياني أن القاضي الحسين قال في حقه: «ما علق أحد طريقتي مثله» وقد وقع لي التعليقان بحمد الله. وله الفتاوى المشهورة، وكتاب أسرار الفقه نحو التنبيه» قريب من كتاب محاسن الشريعة للقفال الشاشي يشتمل على معان غريبة ومسائل، وشرح الفروع، وقطعة من شرح التلخيص. توفي في المحرم سنة اثنتين وستين وأربعمائة. وممن أخذ عنه أبو سعد المتولي والبغوي. قال الذهبي: ويقال: إن أبا المعالي تفقه عليه أيضاً. ومتى أطلق القاضي في كتب متأخري المراوزة فالمراد المذكور[2].

٣ ـ عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزي، الإمام الجليل، أبو بكر القفال الصغير. شيخ طريقة خراسان، وإنما قيل له القفال لأنه كان يعمل الأقفال في ابتداء أمره، وبرع في صناعتها حتى صنع قفلاً بآلاته ومفتاحه وزن أربع حبات. فلما كان ابن ثلاثين سنة أحس من نفسه ذكاء، فأقبل على الفقه، فاشتغل به على الشيخ أبي زيد وغيره، وصار إماماً يقتدى به فيه. وتفقه عليه خلق من أهل خراسان، وسمع الحديث، وحدث وأملى. قال الفقيه ناصر العمري: لم يكن في زمان أبي بكر القفال أفقه منه، ولا يكون بعده مثله،

---

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ٢٨١، وطبقات ابن السبكي ٤/ ٢١٤، وفيات الأعيان ١/ ٤٠٢، وشذرات الذهب ٤/ ٤٨.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ٢٤٤، وطبقات ابن السبكي ٣/ ١٥٥، ووفيات الأعيان ١/ ٤٠٠.

وكنا نقول: إنه ملك في صورة إنسان. وقال الحافظ أبو بكر السمعاني في أماليه: أبو بكر القفال وحيد زمانه فقهاً، وحفظاً، وورعاً، وزهداً، وله في المذهب من الآثار ما ليس لغيره من أهل عصره وطريقته المهذبة في مذهب الشافعي التي حملها عنه أصحابه أمتن طريقة، وأكثرها تحقيقاً. رحل إليه الفقهاء من البلاد وتخرج به أئمة. وذكر القاضي الحسين أن أبا بكر القفال كان في كثير من الأوقات يقع عليه البكاء في الدروس، ثم يرفع رأسه، ويقول: ما أغفلنا عما يراد بنا. وقال الشيخ أبو محمد: أخرج القفال يده فإذا على ظهر كفه آثار، فقال: هذا من آثار عملي في ابتداء شبيبتي. وكان مصاباً بإحدى عينيه. توفي بمرو في جمادى الآخرة سنة سبع عشرة وأربعمائة وعمره تسعون سنة. ومن تصانيفه «شرح التلخيص» وهو مجلدان، و«شرح الفروع» في مجلدة، وكتاب «الفتاوى» له في مجلدة ضخمة، كثيرة الفائدة[1].

٤ ـ محمد بن أحمد بن عبد الله، الشيخ الزاهد، أبو زيد، الفاشاني ـ بفاء وشين معجمة ونون ـ المروزي. ولد سنة إحدى وثلاثمائة. أخذ عن أبي إسحاق المروزي وجاور بمكة سبع سنين. قال الحاكم: كان أحد أئمة المسلمين، ومن أحفظ الناس لمذهب الشافعي، وأحسنهم نظراً، وأزهدهم في الدنيا. سمعت أبا بكر البزاز يقول: عادلت الفقيه أبا زيد من نيسابور إلى مكة فما أعلم أن الملائكة كتبت عليه خطيئة. وقال الخطيب: حدث بصحيح البخاري عن الفربري، وأبو زيد أجل من روى ذلك الكتاب. وقال الشيخ أبو إسحاق: كان حافظاً للمذهب حسن النظر مشهوراً بالزهد، وعنه أخذ أبو بكر القفال المروزي وفقهاء مرو. وقال إمام الحرمين في النهاية في باب التيمم: إنه كان من أذكى الناس قريحة. توفي في رجب سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة. و«فاشان» قرية من قرى «مرو» خرج منها جماعة من العلماء. ويقال: باشان ـ بالباء الموحدة أيضاً ـ: قرية من قرى «هراة». و«قاشان» ـ بالقاف والشين المعجمة ـ مدينة قريبة من «هراة»[2].

٥ ـ إبراهيم بن أحمد، أبو إسحاق المروزي. أحد أئمة المذهب، أخذ الفقه عن عبدان المروزي ثم عن ابن سريج والإصطخري. وانتهت إليه رئاسة المذهب في زمانه، وصنف كتباً كثيرة، وأقام ببغداد مدة طويلة، يفتي ويدرس وانتفع به أهلها وصاروا أئمة كابن أبي هريرة وأبي زيد المروزي وأبي حامد المروزي. قال العبادي: وهو الذي قعد في مجلس الشافعي بمصر سنة القرامطة، واجتمع الناس عليه، وضربوا إليه أكباد الإبل، وسار في الآفاق من مجلسه سبعون إماماً من أصحاب الشافعي. وقال الشيخ أبو إسحاق: انتهت

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ١٨٢، وطبقات الشافعية ٣/ ١٩٨، ووفيات الأعيان ٢/ ٢٤٩، وطبقات الفقهاء ص ١٠٥.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ١٤٤، وتاريخ بغداد ١/ ٣١٤.

إليه الرئاسة في العلم ببغداد، وشرح المختصر، وصنف الأصول، وأخذ عنه الأئمة، وانتشر الفقه عن أصحابه في البلاد، وخرج إلى مصر ومات بها في رجب سنة أربعين وثلاثمائة، ودفن عند الشافعي. ومن تصانيفه: «شرح المختصر» في نحو ثمانية أجزاء، وكتاب «التوسط بين الشافعي والمزني» لما اعترض به المزني في المختصر، وهو مجلد ضخم، يرجح فيه الاعتراض تارة، ويدفعه أخرى[1].

٦ ـ أحمد بن عمر بن سريج، القاضي أبو العباس البغدادي. حامل لواء الشافعية في زمانه وناشر مذهب الشافعي. تفقه بأبي القاسم الأنماطي وغيره، وأخذ عنه الفقه خلق من الأئمة. قال أبو علي بن خيران: سمعت أبا العباس بن سريج يقول: رأيت كأنا مطرنا كبريتاً أحمر، فملأت أكمامي وحجري، فعبر لي أن أرزق علماً عزيزاً كعزة الكبريت الأحمر. وقال أبو الوليد الفقيه: سمعت ابن سريج يقول: قل ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح، يفوته الفقه ولا يصل إلى معرفة الكلام. وقال العبادي في ترجمة ابن سريج: شيخ الأصحاب، وسالك سبيل الإنصاف، وصاحب الأصول والفروع الحسان، وناقض قوانين المعترضين على الشافعي، ومعارض جوابات الخصوم. وقال الشيخ أبو إسحاق: كان من عظماء الشافعيين، وعلماء المسلمين، وولي قضاء شيراز، وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى على المزني. قال: وسمعت شيخنا أبا الحسن الشيرجي الفرضي صاحب ابن اللبان يقول: إن فهرست كتب أبي العباس تشتمل على أربعمائة مصنف، وقام بنصرة هذا المذهب، ورد على المخالفين، وفرع على كتب محمد بن الحسن.

مات في جمادى الأولى سنة ست وثلاثمائة عن سبع وخمسين سنة بـ «بغداد» ودفن بالجانب الغربي[2].

٧ ـ عثمان بن سعيد بن بشار، أبو القاسم الأنماطي البغدادي الأحول. أحد أئمة الشافعية في عصره، أخذ الفقه عن المزني والربيع، وأخذ عنه أبو العباس ابن سريج، قال

---

(١) انظر ترجمته في الأعلام ١/ ٢١، وتاريخ بغداد ٦/ ١١، وطبقات الفقهاء للشيرازي ص ٩٢، وطبقات الفقهاء للعبادي ص ٦٨، والفهرست ١/ ٢١٢، ووفيات الأعيان ١/ ٧، ومرآة الجنان ٢/ ٣٣١، ومعجم البلدان ٥/ ١١٦، وطبقات الشافعية لابن هداية ص ١٩، ومعجم المؤلفين ١/ ٣، وكشف الظنون ١٦٣٥، وطبقات ابن قاضي شهبة ١/ ١٠٥.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ٨٩، وطبقات الفقهاء ص ٨٩، ووفيات الأعيان ١/ ٤٩، وتاريخ بغداد ٤/ ٢٨٧، وطبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٨٧، والبداية والنهاية ١١/ ١٢٩، وتذكرة الحفاظ ٣/ ٨١١، والمنتظم ٦/ ١٤٩، وشذرات الذهب ٢/ ٢٤٧، وطبقات الفقهاء للعبادي ص ٦٢، والنجوم الزاهرة ٣/ ١٩٤.

الشيخ أبو إسحاق: كان هو السبب في نشاط الناس لكتب فقه الشافعي وتحفظه. قال الخطابي في «الرسالة الناصحية»: أنبأ أبو عمر غلام ثعلب قال سمعت ابن بشار الأنماطي يقول: سمعت المزني يقول: قال لي الشافعي: إياك وعلماً إذا أخطأت فيه قيل لك: كفرت، وعليك بعلم إذا أخطأت فيه قيل لك: أخطأت أو لحنت. قال السبكي في «الطبقات الكبرى»: وعليه تفقه ابن سريج والإصطخري وابن خيران ومنصور التميمي وابن الوكيل. مات في شوال سنة ثمان وثمانين ومائتين[١].

٨ ـ إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق أبو إبراهيم، المصري، المزني، الفقيه الإمام صاحب التصانيف. أخذ عن الشافعي وكان يقول: أنا خلق من أخلاق الشافعي، ذكره الشيخ أبو إسحاق: أول أصحاب الشافعي، وقال: كان زاهداً، عالماً، مجتهداً، مناظراً، محجاجاً، غواصاً على المعاني الدقيقة، صنف كتباً كثيرة؛ قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي. ولد سنة خمس وسبعين ومائة وتوفي في رمضان، وقيل: في ربيع الأول سنة أربع وستين ومائتين، وكان مجاب الدعوة. قال الرافعي في باب الوضوء: وعن المزني أن التخليل واجب، ورواه ابن كج عن بعض الأصحاب، فإن أراد المزني فتفرداته لا تعد من المذهب إذا لم يخرجها على أصل الشافعي، لكن نقل الرافعي في باب الخلع عن الإمام أنه قال: أرى كل اختيار للمزني تخريجاً؛ فإنه لا يخالف أصول الشافعي، لا كأبي يوسف ومحمد، فإنهما يخالفان أصول صاحبهما كثيراً[٢].

٩ ـ محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن الشافع، بن السائب، بن عبيد، بن عبد يزيد، بن هاشم، بن عبد المطلب بن عبد مناف، جدُّ النبي ﷺ. وشافع بن السائب هو الذي ينسب إليه الشافعي. لقي النبي ﷺ في صغره، وأسلم أبوه السائب يوم بدر، فإنه كان صاحب راية بني هاشم، وكانت ولادة الشافعي بقرية من الشام يقال لها «غزة» قاله ابن خلكان، وابن عبد البر. وقال صاحب «التنقيب»: بمنى مكة وقال ابن بكار: عسقلان. وقال الزوزني باليمن والأول أشهر، وكان ذلك في سنة خمسين ومائة، وهي

---

(١) ينظر: تاريخ بغداد ١١/ ٢٩٢، ووفيات الأعيان ٢/ ٤٠٦، العبر ٢/ ٨١، وطبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٥٢، وشذرات الذهب ٢/ ١٩٨، ومرآة الجنان ٢١٥، وطبقات ابن قاضي شهبة ١/ ٨٠.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ٥٨، طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٩، وطبقات الشافعية للسبكي ١/ ٢٣٨، ووفيات الأعيان ١/ ١٩٦، والفهرست ١/ ٢١٢، وشذرات الذهب ٢/ ١٤٨، والنجوم الزاهرة ٣/ ٣٩، والعبر ٢/ ٢٨، وتهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٨٥، ومرآة الجنان ٢/ ١٧٧، ومروج الذهب ٨/ ٥٦، وكشف الظنون ٤٠٠، ١٦٣٥، ٢٠٠٠، وإيضاح المكنون ٢/ ٤٢٤، والأعلام ١/ ٣٢٧، وطبقات الفقهاء للعبادي ص ٩، ومعجم المؤلفين ٢/ ٣٠٠، وبروكلمن ١/ ١٨٠.

السنة التي مات فيها الإمام أبو حنيفة رحمه الله. ومنهم من قال إنه ولد يوم مات أبو حنيفة، قال البيهقي: والتقييد باليوم لم أجده إلا في بعض الروايات، أمّا التقييد بالسنة فهو مشهور من بين أهل التواريخ، ثم حمل إلى مكة وهو ابن سنتين، ونشأ بها وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنين، ثم سلمه أبوه للتفقه إلى مسلم بن خالد مفتي مكة، فأذن له في الإفتاء وهو ابن خمسة عشر سنة، فرحل إلى الإمام مالك بن أنس بالمدينة، فلازمه حتى توفي مالك رحمه الله، ثم قدم «بغداد» سنة خمسة وتسعين ومائة وأقام بها سنتين، فاجتمع عليه علماؤها، وأخذوا عنه العلم، ورجع كثير عن مذاهبهم إلى قوله، وصنّف بها الكتب القديمة وستعرف أسماءها إن شاء الله تعالى، ثم خرج إلى «مكة» حاجًا، ثم عاد إلى «بغداد» سنة ثمان وتسعين ومائة، فأقام بها شهرين أو أقل، فلما قتل الإمام موسى الكاظم ـ رضي الله تعالى عنه ـ خرج إلى مصر فلم يزل بها ناشراً للعلم، وصنف بها الكتب الجديدة، فأصابته ضربة شديدة فمرض بسببها أياماً، فدخل عليه أحمد ابن حنبل والمزني يعودانه قالا: كيف أصبحت يا أبا عبد الله؟! فقال: يا إخواني أصبحت من الدنيا راحلاً، ولإخواني مفارقاً، ولكأس المنية شارباً، ولسوء أعمالي ملاقياً، وعلى الله وارداً، فلا أدري روحي تصير إلى الجنة فأهنيها، أو إلى النار فأعزيها، ثم بكى وأنشأ يقول: [من الطويل]:

وَلَمَّا قَسَا قَلْبِي وَضَاقَتْ مَذَاهِبِي ... جَعَلْتُ الرَّجَا مِنِّي لِعَفْوِكَ سُلَّمَا
تَعَاظَمَنِي ذَنْبِي فَلَمَّا قَرَنْتُهُ ... بِعَفْوِكَ رَبِّي كَانَ عَفْوُكَ أَعْظَمَا

فبكى وبكى من حوله، فنظر إليهم وقال: الوداع الوداع يا أصحابي! الفراق الفراق يا أحبابي! ثم توجه إلى القبلة، وتكلم بالشهادتين، وانتقل إلى رحمة الله تعالى، إنا لله وإنا إليه راجعون! اللهم ارفعه إلى مرام همته وشفعه في زمرته! كان ذلك يوم الجمعة سلخ رجب سنة أربع ومائتين، ودفن بالقرافة بعد العصر في يومه[1].

وهذا عود إلى شيوخ الفخر الرازي:

أحمد بن زِرّ بن كُمّ بن عقيل أبو نصر، الكَمال، السِّمْنَانِيّ

قال السبكي[2]: أبوه «زِرّ» بكسر الزّاي بعدها راء مُشدَّدة. وجده «كُمّ» بضم الكاف، بعدها ميم مشددة. كذا أحفظه.

وسمعت من يقول: بل والده زَرين كُمّ، بفتح الزاي، ثم الراء الساكنة الخفيفة، ثم آخر الحروف، ثم نون، ثم كاف مضمومة، ثم ميم مشددة.

قال: وهو اسم عجمي، على هيئة مضاف ومضاف إليه، وجده عقيل.

---

(١) ينظر: طبقات ابن هداية الله ص ١٠.
(٢) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ١٦ـ ١٧.

و«السمناني»[1] بكسر السين المهملة، وسكون الميم وفتح النون وفي آخرها نون أخرى، هذه النسبة إلى سمنان، وهو اسم يطلق على مدينة وقريتين.

تفقَّه على محمد بن يحيى. وكان مُقدَّم أصحابه، ومُعيدَ درسه. مات بنيْسابور، سنة خمس وسبعين وخمسمائة».

ثم قرأ الفخر الحكمة على المجد الجيلي بـ «مَرَاغَة»[2]، وهو من كبار علماء الحكمة المشهورين.

تلاميذه:

تلمذ للإمام الرازي كثيرون من طلبة العلم، حتى صاروا أعلاماً يشار إليهم بالبنان، ويعقد على تعظيمهم الأركان، ويقر بفضلهم الإنس والجان، وآية ذلك أن خلد ذكرهم الزمان.

وهذه ترجمة لهم:

١ ـ عبد الحميد بن عيسى بن عمريه بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف، العلامة شمس الدين أبو محمد الخسروشاهى، الفقيه المتكلم، ولد بـ «خسروشاه» سنة ٥٨٠ هـ، أخذ علم الكلام عن الإمام فخر الدين الرازي وبرع وتفنن في علوم متعددة ودرس وناظر. وقد اختصر المهذب في الفقه، والشفاء لابن سينا، وله إشكالات وإيرادات جيدة. وسمع الحديث من جماعة. روى عنه الدمياطي، وممن أخذ عنه الخطيب زين الدين بن المرحل. قال السيد عزالدين: اشتغل بعلم المعقول على الإمام فخر الدين وبرع فيه، وأقرأه مدة. وكان أحد العلماء المشهورين الجامعين لفنون من العلم. مات في شوال سنة اثنين وخمسين وستمائة بدمشق، ودفن بقاسيون. وخسروشاه قرية بقرب تبريز[3].

---

(١) ينظر: اللباب ١/ ٥٦٥.

(٢) بلدةٌ مشهورة بأذربيجان، كانَتْ قصبتَها، وبها آثار ومدارس، وكانَتْ تُدْعى افراهروذ؛ فعَسْكَر بها مَرْوَان بن محمد بن مروان بن الحكم، وهو والي أرمينية وأذربيجان مُنْصَرِفه عن غَزْو موقان، وبها سرجين كثير، وكانت دوابّة ودَوابُّ أصحابه تتمرّغ فيها؛ فجعلوا يقولون: ابنوا قرية المراغة، وهذه قرية المراغة. فابتناها مروان، وتألّف الناس بها فكَثرُوا، وبَنَى خزيمة بنِ حازم في ولايةِ الرشيد سُورَها وحصنها.
ينظر: مراصد الإطلاع ١٢٥٠.

(٣) ينظر: الأعلام ٤/ ٥٩، وطبقات الشفاعية للسبكي ٥/ ٦٠، والبداية والنهاية ١٣/ ١٨٥، ومعجم البلدان ٣/ ٤٣٨، والنجوم الزاهرة ٧/ ٣٢، وشذرات الذهب ٥/ ٢٥٥، وهدية العارفين ١/ ٥٠٦، ومرآة الزمان ٨/ ٥٢٧، وطبقات ابن قاضي ٢/ ١٠٨.

٢ ـ زكيّ بن الحسن بن عمر، أبو أحمد البيلقاني، فقيه، مناظر، متكلم، أصولي، محقق.

ولد سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة.

ودخلَ «خُراسان» وقرأ على الإمام فخر الدين، وعلى تلميذه القُطْبِ المِصْرِيّ، وسمع الحديثَ من المُؤيِّد الطُّوسِيّ، وغيرِه. وقدم «دمشق» فحدَّث بها.

روى عنه الشيخ جمال الدين الصَّابُونِيّ، والمُحَدِّث نور الدين عليُّ بن جابر الهاشِمِيّ، وشهاب الدين أحمد بن محمد الإِسْمَرْدِيّ، وغيرُهم.

وسلك سبيلَ المُتَّجَر، وأقام بالإِسْكَنْدَرِيَّة مُدَّةً على هيئةِ التُّجَّار، ثم دخل اليمنَ، واشْتَهر بها، وشغَل الناسَ بالعلم.

قال ابنُ جابر: كان فريدَ دهره؛ علماً، وزهداً، ووَرَعاً.

قال: وتُوُفِّيَ بِثَغْرِ عَدَن، سنة ست وسبعين وستمائة[١].

٣ ـ إبراهيم بن عبد الوهاب بن علي، عماد الدين، أبو المعالي، الأنصاري الخزرجي الزنجاني. له على الوجيز تعليق في جزأين، مشتمل على فوائد، ذكر في خطبته ما حاصله أنه شرع فيه في حياة الرافعي، وانتقاه من الشرح الكبير له المسمى بالعزيز، وسماه «نقاوة العزيز»؛ وذكر في آخره أنه فرغ منه في شعبان سنة خمس وعشرين وستمائة، وفيه أبحاث حسنة واستدراكات قوية. وأخذ المذكور عن الإمام فخر الدين الرازي ونقل عنه في شرحه في الردة وغيرها[٢].

٤ ـ إبراهيم بن علي بن محمد، السلمي المغربي، الحكيم المعروف بالقطب المصري. قدم «خراسان»، وقرأ على الإمام فخر الدين الرازي، وصار من كبار تلامذته. وصنف كتباً كثيرة في الطب والفلسفة، وشرح الكليات بكمالها من كتاب القانون. قتل فيمن قتل بنيسابور سنة ثمان عشرة وستمائة. أخذ عنه قاضي الشام شمس الدين الخويي وغيره[٣].

---

(١) ينظر: طبقات ابن السبكي ٨/١٤٦، والعبر ٥/٣١٠، وشذرات الذهب ٥/٣٥٢.

(٢) معجم المؤلفين ١/٥٧، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٥/٤٧، وكشف الظنون ٤١٢، ١١٣٨، ٢٠٠٣، وطبقات ابن قاضي شهبة ٢/٦٩.

(٣) ينظر: الأعلام ١/٤٥، وطبقات الشافعية للسبكي ٥/٤٨، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٢/٣٠، وحسن المحاضرة للسيوطي ١/٣١٢، وهدية العارفين ١/١١، ومعجم المؤلفين ١/٦٧، وطبقات ابن قاضي شهبة ٢/٥٠.

٥ ـ أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى المهلبي، قاضي القضاة شمس الدين، أبو العباس، الخويي. ولد بخوي في شوال سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، ودخل «خراسان» وقرأ بها الأصول على القطب المصري صاحب الإمام فخر الدين، وقيل: بل على الإمام نفسه. قال السبكي في «الطبقات الكبرى»: وقرأ الفقه على الرافعي، وقرأ علم الجدل على علاء الدين الطوسي، وسمع الحديث من جماعة. وولي قضاء القضاة بالشام. وله كتاب في الأصول، وكتاب فيه رموز حكمية، وكتاب في النحو، وكتاب في العروض. وفيه يقول الشيخ شهاب الدين أبو شامة:

أحمد بن الخليل أرشده اللـ ـه كما أرشد الخليل بن أحمد

ذاك مستخرج العروض وهذا مظهر السر منه والعود أحمد

قال الذهبي: كان فقيهاً، إماماً، مناظراً، خبيراً بعلم الكلام، أستاذاً في الطب والحكمة، ديناً، كثير الصلاة والصيام. توفي في شعبان سنة سبع ـ بتقديم السين ـ وثلاثين وستمائة[١].

ثناء العلماء عليه:

نال الإمام الرازي محبة الناس وثناءهم عليه، ونحن نذكر طرفاً من كلام أئمة العلم الذين نعتوه، وذكروا أخباره وسيرته. قال العلامة ابن السبكي[٢]:

«إمام المُتكلِّمين، ذو الْباع الواسِع في تَعْليق العُلوم، والاجْتماع بالشَّاسِع من حَقائق المَنْطوق والمَفْهوم، والارْتفاع قدراً على الرِّفاق وهل يَجْرِي من الأقْدار إلاَّ الأمرُ المَحْتوم. بحرٌ ليس للبحر ما عندَه من الجواهر، وخَبَرٌ سَما على السماءِ وأين للسَّماء مِثْلُ ما لَه من الزَّوَاهر، وروضةُ علمٍ تَسْتقِلُّ الرِّياضُ نَفْسَها أن تُحاكِي مَا لَدَيْهِ من الأزاهر.

انتظَمتْ بقَدْرِهِ العظيم عُقودُ المِلَّة ٱلإسلامية، وابْتَسَمتْ بدُرِّه النَّظِيم ثُغورُ الثُّغور المحمَّدية، تنوَّع في المباحث وفُنونِها، وترفَّع فلم يَرْضَ إلاَّ بِنُكَتٍ تسحره بِبُيُونِها، وأتى بجَنَّاتٍ طَلْعُها هَضِيم، وكلمات يُقْسِم الدهرُ أن المُلْحِد بعدَها لا يقدِر أن يضيم.

وله شِعار أوَى الأشْعَرِيُّ من سُنَنِه إلى رُكْنٍ شَدِيد، واعْتَزَل المُعْتزليُّ عِلْماً أنه ما يلْفِظ من قَوْلٍ إلاَّ لدَيْه رَقِيبٌ عَتِيد.

---

(١) ينظر: معجم المؤلفين ١/٢١٦، وطبقات الشافعية للسبكي ٨/٥، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٢/١٧١، والبداية والنهاية ١٣/١٥٥، وشذرات الذهب ٥/١٨٣، ومرآة الجنان ٤/٢٢٢، وقضاة دمشق ص ٦٥ وطبقات ابن قاضي شهبة ٢/٧٠.

(٢) ٨/ ٨١ ـ ٨٥.

وخاضَ من العلوم في بحارٍ عميقة، وراضَ النفسَ في دَفْعِ أهلِ البِدَعِ وسُلوك الطريقة. أما الكلامُ فكلٌّ ساكتٌ خَلْفَه، وكيف لا وهو الإمام رَدَّ على طوائفِ المُبْتدِعة، وهَدَّ قَواعِدَهم حين رفض النفس للرفض، وشاع دَمارُ الشِّيعة، وجاء إلى المعتزلة فاغْتال الغَيْلانيَّة، وأوْصَل الوَاصِليَّة النَّقَماتِ الوَاصِبِيَّة، وجعَل العُمَرِيَّةَ أعْبُداً لطَلْحةَ والزُّبَير، وقالت الهُذَلِيَّة: لا تنْتهِي قدرةُ الله على خيرٍ وصَبْر، وأيْقنت النَّظَّاميَّة بأنه أذاق بعضَهم بَأْسَ بعض، وفَرَّق شَمْلَهم وصَيَّرهم قِطَعاً، وعبَست البِشْريَّة لما جعل مُعتزلَهم سبعاً، وهَشَم الهِشاميَّة والبَهْشَميَّة بالحُجَّة المُوَضِّحة، وقَصَم الكَعْبِيَّة فصارت تحتَ الأرْجُل مُجرَّحة، وعلمت الجبائية مُذ قطعها أن الإسلام يجُبُّ ما قبله، وانهزم جيش الأحيدية فما عاد منهم إلاَّ مَن عاد إلى القِبْلة، وعَرَّج على الخَوارِج فدخلُوا تحت الطاعة، وعَلِمت الأزارِقَةُ منهم أن فَتَكاتِ أبْيَضِه المحمديَّة، ونارَ أسْمَرِه الأحْمديَّة، لا قِبَلَ لهم بها ولا اسْتِطاعة، وقالت المَيْمُونيَّة: اليُمْنُ من الله والشَّرّ، وخنَست الأخْنَسِيَّة وما فيهم إلاَّ مَن تَحَيَّز إلى فِئَةٍ وفَرَّ، والْتفَت إلى الرَّوافِض، فقالت الزَّيْدِيَّة: ضرب عمروٌ وخالدٌ وبكرٌ زيداً، وقالت الإماميَّة: هذا الإمام ومَن حاد عنه فقد جاء شَيْئاً إدًّا، وأيقَنَت السُّلَيْمانيَّة أن جِنَّها خُنَّسٌ في القَنانِي، وقالت الأزَليَّة: هذا الذي قدَّر الله في الأزَل أن يكون فَرْداً وعَوَّذَه بالسَّبْع المَثانِي، وقال المنتظِرون: هذا الإمام وهذا اليوم الموعود، وجُعِلت الكَيْسَانِيَّة في ظلال كَيْسِه وسجّل عليهم بالطاعة في يومٍ مَشْهود، ونظَر إلى الجَبْرِيَّة شَزْراً، فمشى كلٌّ منهم على كُرْهِ الهُوَيْنا كأنه جاء جَبْراً، وعلمت النَّجَّاريَّة أن صُنْعَها لا يُقابِل هذاالعظيم النَّجار، ونادَت الضَّراريَّة: لا ضَرَر في الإسْلام ولا ضِرار، وتطلَّع على القَدَرِيَّة فعبَس كلٌّ منهم وبَسَر، ثم أقْبَل واسْتَصْغَر، وكان من الذُّباب أقلَّ وأحْقَر، فقُتِل كيف قَدَّر، وانْعَطَف إلى المُرْجِئة وما أرْجأهم، وجعل العدميَّة منه خَالِديَّةً في الهُون وساءَهم بنارهم، ودعا الحُلوليَّة فحَلَّ عليهم ما هو أشَدُّ من المَنِيَّة، وأصبحت الباطِنِيَّةُ تأخذ أقواله ولا تتعدَّى مذهبَ الظَّاهِريَّة، وأما الحَشْوِيَّة قَبَّحَ الله صُنْعهم وفضَح على رُءوس الأشْهاد جَمْعَهم، فشربوا كأساً قطَّع أمعاءَهم، وهربوا فِرارًا إلى حَسِيِّ الأماكن حتى عدم الناس مَخْشاهم، وصار القائلُ بِالجِهَةِ في أحسَن الجهات وعُرِض عَليه كل جسم وهو يضرب بسَيْف الله الأشْعَرِيّ ويقول: (هَلْ مِنْ مَزِيد)، هات، حتى نادَوا بالثُّبور، وزال عن الناس افْتراؤُهم ومَكْرُهم (وَمَكْرُ أُولَٰئِكَ هُوَ يَبُور)، وأما النَّصارى واليهود فأصبحوا جميعاً وقلوبُهم شَتَّى، ونفوسُهم حَيارَى ورأيت الفريقَيْن (سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى)، وما مِن نَصْرانِيٍّ رآه إلاَّ وقال: أيها الفَرْد لا نقول بالتَّثْليث بين يديك، ولا يهُودِيٌّ إلاَّ سلَّم، وقال: (إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ).

هذا ما يتعلّق بعقائد العقائد، وفرائد القلائد.

وأمَّا علومُ الحُكَماء، فلقد تدرَّع بِجِلْبابها، وتلَفَّع بأثْوابهَا، وتسَرَّع في طَلَبها، حتى دخل من كلِّ أبوابها، وأقْسَم الفيلسوف: إنه لذو قَدْرٍ عظيم، وقال المُنْصِف في كلامه: هذا (مِنْ لَدُنْ حَكِيم)، وآلَى ابنُ سِينا بالطُّور إليه مِن أن قَدْرَه دون هذا المِقْدار، وعَلِم أن كلامَه المنثورَ، وكتابَه المنظومَ، يكَادُ سَنَا بَرْقِهما يذهبُ بالأبْصار، وفهم صاحبُ أقليدس أنه اجْتهد في الكواكب، وأطْلَعها سَوافِر، وجَدَّ حتى أبْرَزَها في ظلام الضَّلال غُرَر نهارٍ لا يتمَسَّك بِعصَم الكَوافِر.

وأمَّا الشَّرْعيات تفسيراً، وفقهاً، وأصولاً، وغيرها، فكان بحراً لا يُجارَى، وبدراً إلا أن هداه يشرق نهاراً، هذا هو العلم كيف يليق أن يتغافل المؤمن عن هذا، وهذا هو دوا الذهن الذي كان أسْرَعَ إلى كل دقيقٍ نَفاذاً، وهذا هو الحجةُ الثابتة على قاضي العقل والشرع، وهذه هي الحجة التي يثْبُت فيها الأصلُ ويتفرَّع الفَرْع، ما القاضي عنده إلا خَصْم، هذا الجلل إن ماثَلَه إلاَّ ممن تلبَّس بما لم يُعْطَ، ولم يَقِفْ عند حَدٍّ له ولا رَسْم، وما البَصْريُّ إلا فاقد بصره وإن رام لَحاقَ نَظرِه فقد فَقَدَ نَظَرَ العَيْن، ولا أبو المعالي إلاَّ ممَّن يُقال له: هذا الإمام المُطْلَق إن كنتَ إمامَ الحرمَيْن.

ولقد أجاد ابن عُنَيْن، حيث يقول فيه:

مـاتـتْ بـه بِـدَعٌ تـمَـادَى عـمـرُهـا	دهـراً وكـاد ظـلامُـهـا لا يـنْـجَـلـي
وعَـلاَ بـه الإسـلامُ أرفـعَ هَـضْـبـةٍ	ورَسَا سِواه في الحَضِيضِ الأسْفَلِ
غَـلِـطَ امْـرُؤٌ بـأبـي عـلـيٍّ قـاسَـهُ	هيْهات قصَّر عن هُناه أبو علِي
لـو أن رَسْـطـالِـيسَ يـسـمَـعُ لـفـظـةً	مـن لَـفْـظِـه لَـعَـرَتْـه هِـزَّةُ أفْـكَـلِ
ولَـحـار بَـطْـلـيـمـوسُ لـو لاَقَـاه مـن	بُـرْهـانِـه فـي كـل شَـكْـلٍ مُـشْـكـلِ
ولَـو أنَّـهـم جُـمِـعُـوا لَـدَيْـهِ تيـقَّـنُـوا	أن الـفـضـيـلـةَ لـم تـكـنْ لـلأوَّلِ

وقال الإمام الذهبي في سيره[1]:

«العَلامة الكبير ذُو الفُنون فخرُ الدِّين محمد بن عُمر بن الحُسين القُرَشِيُّ، البَكْرِيُّ، الطَّبَرستانيُّ، الأُصوليُّ، المُفسِّر، كبيرُ الأذكياء والحُكماء والمُصَنِّفين».

وقال العلامة ابن قاضي شهبة[2]:

«العلامة سلطان المتكلمين في زمانه، فخر الدين أبو عبد الله، القرشي، البكري،

(١) ٢١/ ٥٠٠ ـ ٥٠١.

(٢) ٢/ ٦٥.

التيمي، الطبرستاني الأصل، ثم الرازي ابن خطيبها، المفسر، المتكلم، إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في علوم الشريعة. صاحب المصنفات المشهورة، والفضائل الغزيرة المذكورة.

وقال العلامة ابن الأثير(١):

الفقيه الشافعيّ، صاحب التصانيف المشهورة في الفقه والأصولَيْن وغيرهما، وكان إمام الدنيا في عصره.

وقال العلامة ابن خلكان(٢):

«الفقيه الشافعي، فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة... وكان له في الوعظ اليد البيضاء، ويعظ باللسانين العربي والعجمي. وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء، وكان يحضر مجلسه بمدينة «هراة» أرباب المذاهب والمقالات، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة، ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة، وكان يلقب بـ «هراة»: شيخ الإسلام.

وقال الصلاح الصفدي(٣):

«الإمام، العلامة، فريد دهره، ونسيج وحده».

عـلامـة الـعـلـمـاء والـبـحـرُ الـذي لا ينتهي ولـكـلّ بـحـرٍ سـاحِـلُ
ما دار في الحنك اللسان وقلّبتْ قـلـمـاً بـأحـسـن مـن ثـنـاه أنـامِـلُ

وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمائة تلميذ فقهاء وغيرهم، وكان خوارزم شاه يأتي إليه. وكان شديد الحرص جدًّا في العلوم الشرعية والحكمة اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله وهي سعة العبارة في القدرة على الكلام وصحّة الذهن والاطلاع الذي ما عليه مزيد والحافظة المستوعبة والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلّة والبراهين، وكان فيه قوة جدلية ونظره دقيق، وكان عارفاً بالأدب له شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا السفلى وشعر بالفارسي لعلّه يكون فيه مجيداً. وكان عبل البدن، رَبع القامة، كبير اللحية، في صورته فخامة، كانوا يقصدونه من أطراف البلاد على اختلاف مقاصدهم في العلوم وتفنُّنهم، فكان كلّ منهم يجد عنده النهاية فيما يرومه منه.

---

(١) الكامل ١٢/٢٨٨.
(٢) وفيات الأعيان ٤/٢٤٩ ـ ٢٥٠.
(٣) وفيات الأعيان ٤/٢٤٨ ـ ٢٤٩.

رقته وتواضعه:

تقدم أن الإمام الرازي كان حسن الوعظ، مليح العبارة، وقد روى أهل الأخبار أن الإمام الرازي وعظ أبا المظفر الغزنوي صاحب «غزنة» وكان أحد المشكورين من الملوك الموصوفين بمحبة العلماء، فقال له: «يا سلطان العالم!! لا سلطانك يبقى، ولا تلبيس الرازي يبقى ﴿وَأَنَّ مَرَدَّنَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [غافر: ٤٣].

وأما رقته فهي رقة الصالحين من العلماء العاملين، السائرين على هدى نبينا محمد ﷺ.

قال الصلاح الصفدي:

ذكر ابن مَسدي في معجمه عن ابن عُنين ـ رحمه الله ـ يقول: سمعت أبا المحاسن محمد بن نصر الله ابن عُنين ـ رحمه الله ـ يقول: كنت بخراسان في مجلس الفخر الرازي إذ أقبلت حمامةٌ يتبعها جارحٌ فسقطت في حجر الرازي وعاذت به وهو على منبره، فقمت وأنشدت بديهاً:

يا ابن الكرام المُطعِمين إذا شَتَوا	في كلّ مَسغبةٍ وثلجٍ خاشفِ
والعاصمين إذا النفوس تطايرتْ	بين الصوارم والوشيج الراعفِ
مَن نبأ الورقاءَ أنّ محلّكم	حرمٌ وأنك ملجأ للخائفِ
وَفدتْ إليك وقد تدانى حَتفُها	فحبَوْتَها ببقائها المستأنَفِ
ولو أنها تُحبَى بمالٍ لانثنتْ	من راحتَيْك بنائلٍ متضاعفِ
جاءت سليمان الزمانِ حمامةٌ	والموت يلمَعُ من جناحَيْ خاطفِ

فخلع عليه جبّةً كانت عليه، قال: فكان هذا سبباً لإقبال السعود عليّ وتسنّي الآمال لدي.

مصنفاته

تصانيفه ومؤلفاته:

يقول ابن خلكان: إن كتبه ممتعة، وقد انتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة؛ فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع الترتيب الذي تجده في كتبه، وأتى فيها بما لم يسبق إليه؛ وفيما يلي ثبت مصنفاته:

١ ـ كتاب «التفسير الكبير» واسمه «مفاتيح الغيب».

٢ ـ كتاب «تفسير الفاتحة» وبيان أنها تشتمل على آلاف المسائل

٣ ـ كتاب «التفسير الصغير» واسمه «أسرار التنزيل وأنوار التأويل».

٤ ـ كتاب «نهاية العقول».

٥ ـ كتاب «المحصول في علم أصول الفقه».

٦ ـ كتاب «المباحث المشرقية».

٧ ـ كتاب «لباب الإشارات».

٨ ـ كتاب «المطالب العالية في الحكمة».

٩ ـ كتاب «المعالم» في أصول الفقه.

١٠ ـ كتاب «المعالم» في أصول الدين.

١١ ـ كتاب «تنبيه الإشارة» في الأصول.

١٢ ـ كتاب «الأربعين» في أصول الدين.

١٣ ـ كتاب «سراج القلوب».

١٤ ـ كتاب «زبدة الأفكار وعمدة النظار».

١٥ ـ كتاب «شرح الإشارات».

١٦ ـ كتاب «مناقب الإمام الشافعي».

١٧ ـ كتاب «تفسير أسماء الله الحسنى».

١٨ ـ كتاب «تأسيس التقديس».

١٩ ـ كتاب «الطريقة» في الجدل.

٢٠ ـ كتاب «رسالة في السؤال».

٢١ ـ كتاب «منتخب تنكلوشا».

٢٢ ـ كتاب «مباحث الوجود والعدم».
٢٣ ـ كتاب «مباحث الجدل».
٢٤ ـ كتاب «النبض».
٢٥ ـ كتاب «الطريقة العلائية» في الخلاف.
٢٦ ـ كتاب «لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات».
٢٧ ـ كتاب «فضائل الصحابة الراشدين».
٢٨ ـ كتاب «القضاء والقدر».
٢٩ ـ كتاب «رسالة في الحدوث».
٣٠ ـ كتاب «اللطائف الغياثية».
٣١ ـ كتاب «شفاء العيّ من الخلاف».
٣٢ ـ كتاب «الخلق والبعث».
٣٣ ـ كتاب «الأخلاق».
٣٤ ـ كتاب «الرسالة الصاحبية».
٣٥ ـ كتاب «الرسالة المجدية».
٣٦ ـ كتاب «عصمة الأنبياء».
٣٧ ـ كتاب «مصادرات إقليدس».
٣٨ ـ كتاب في الهندسة.
٣٩ ـ كتاب «نفثة مصدور».
٤٠ ـ كتاب «رسالة في ذم الدنيا».
٤١ ـ كتاب «الاختيارات العلائية في التأثيرات السماوية».
٤٢ ـ كتاب «إحكام الأحكام».
٤٣ ـ كتاب «الرياض المونقة».
٤٤ ـ كتاب «رسالة في النفس».
٤٥ ـ كتاب «المحصل في علم الكلام».
٤٦ ـ كتاب «طريقة في الخلاف».
٤٧ ـ كتاب «المحصول في الفقه».
٤٨ ـ كتاب «الملل والنحل».

٤٩ ـ كتاب «الآيات البينات».
٥٠ كتاب «رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن الكريم».
٥١ ـ كتاب «شرح عيون الحكمة».
٥٢ ـ كتاب «رسالة الجوهر الفرد».
٥٣ ـ كتاب في «الرمل».
٥٤ ـ كتاب «مسائل الطب».
٥٥ كتاب «الزبدة في علم الكلام».
٥٦ ـ كتاب «الفراسة».
٥٧ ـ كتاب «الملخص في الفلسفة».
٥٨ ـ كتاب «المباحث العمادية في المطالب المعادية».
٥٩ ـ كتاب «الخمسين في أصول الدين».
٦٠ ـ كتاب «رسالة في النبوات».
٦١ ـ كتاب «نهاية الإِيجاز في دراية الإِعجاز».
٦٢ ـ كتاب «البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان» في علم الكلام.
٦٣ ـ كتاب «عيون المسائل النجارية».
٦٤ ـ كتاب «تحصيل الحق».
٦٥ ـ كتاب «مؤاخذات على النحاة».
٦٦ ـ كتاب «تهذيب الدلائل وعيون المسائل» في علم الكلام.
٦٧ ـ كتاب «إرشاد الأنظار إلى لطائف الأسرار» في علم الكلام.

أما الكتب التي بدأ الإمام الفخر الرازي في تأليفها ولم يتمها فمنها:

١ ـ كتاب «شرح سقط الزند».
٢ ـ كتاب «شرح كليات القانون».
٣ ـ كتاب «شرح وجيز الغزالي».
٤ ـ كتاب «في إبطال القياس».
٥ ـ كتاب «شرح نهج البلاغة».
٦ ـ كتاب «الجامع الكبير في الطب».
٧ ـ كتاب «شرح المفصل» للزمخشري.
٨ ـ كتاب «التشريح من الرأس إلى الحلق».

وللإمام فخر الدين الرازي كتب بالفارسية: كالرسالة الكمالية، وتهجين تعجيز الفلاسفة، والبراهين البهائية.

وصيته ووفاته:

ولما توفي الإمام فخر الدين بهراة في دار السلطنة يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة، كان قد أملى رسالةً على تلميذه ومصاحبه إبرهيم بن أبي بكر بن علي الأصبهاني تدلّ على حسن عقيدته وظنّه بكرم الله تعالى ومقصده بتصانيفه، والرسالةُ مشهورة:

وهذا نصها:

يقول العبدُ الرَّاجي رحمةَ ربِّه، الواثقُ بكرم مَولاه، محمد بن عمر بن الحسن الرَّازِيّ وهو أوَّلُ عهدِه بالآخرة وآخرُ عهده بالدنيا، وهو الوقتُ الذي يَلِين فيه كلُّ قاسٍ، ويتَوجَّه إلى مَولاه كلُّ آبِق: أحْمَدُ الله بالمَحامِد التي ذكرَها أعظمُ ملائكتِه في أشْرفِ أوقات مَعارِجهم، ونطَق بها أعظمُ أنبيائِه في أكْملِ أوقاتِ شهاداتهم، وأحْمَدهُ بالمَحامد التي يستحقُّها، عَرَفْتُها أو لم أعرفْها؛ لأنه لا مُناسبةَ للترابِ مع ربِّ الأرْباب.

وصَلَواتُه على ملائكتِه المُقرَّبين، والأنْبياءِ والمرسَلين، وجميعِ عبادِ الله الصالحين.

اعلموا أخِلاَّئي في الدِّين، وإخواني في طَلَبِ اليقين، أن الناسَ يقولون: إن الإنسان إذا مات انْقَطع عملُه، وتعلُّقُه عن الخَلْق، وهذا مُخصَّص من وَجْهَيْن: الأول أنه إن بَقِي منه عملٌ صالحٌ صار ذلك سَبَباً للدعاء، والدعاءُ له عند الله تعالى أثر. الثاني ما يتعلَّق بالأولاد، وأداءِ الجِنايات:

أمَّا الأولُ فاعلموا أني كنتُ رجلاً مُحِبًّا للعلم، فكنتُ أكتبُ من كلِّ شيء شيئاً لأَقِفَ على كَمِّيتِه وكيْفِيَّته، سواء كان حَقًّا أو باطلاً، إلاَّ أن الذي نطق به في الكتب المُعتبَرة أنَّ العالَم المخصوصَ تحت تَدْبِير مُدَّبِّره المُنَزَّه عن مُماثلةِ التَّحَيُّزات مَوْصوفٌ بكمال القُدرة والعلم والرحمة، ولقد اخْتَبَرْتُ الطُّرُقَ الكلاميَّةَ، والمَناهجَ الفلسفية، فما رأيتُ فيها فائدةً تُساوِي الفائدةَ التي وجدتُّها في القرآن؛ لأنه يَسْعَى في تسْليم العظمةِ والْجلالِ لله، ويمنع عن التعمُّقِ في إيرادِ المُعارَضات والمُناقَضات، وما ذاك إلاَّ للعلم بأن العقولَ البشريَّة تَتلاشَى في تلك المَضايق العميقة، والمناهج الخَفِيَّة؛ فلهذا أقول: كلُّ ما ثَبتَ بالدلائل الظاهرة، من وُجوبِ وُجودِه، ووَحْدتِه، وبَراءتِه عن الشُّرَكاء، كما في القِدَم، والأزَليَّة، والتَّدْبير، والفعاليَّة ـ فذلك هو الذي أقولُ به، وألْقَى الله به، وأما ما ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض، وكل ما ورد في القرآن والصحاح، المتعين للمعنَى الواحد، فهو كما

قال، والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالَمين، إني أرى الخلقَ مُطْبِقين على أنك أكرمُ الأكرمين، وأرحمُ الراحمين، فكل ما مَدَّه قلمي، أو خطَر ببَالِي، فأَسْتَشهِد وأقول: إن عَلِمْتَ منّي أني أردتُ به تَحْقيقَ باطل، أو إبْطالَ حَقّ، فافعَلْ بي ما أنا أهلُه، وإن عَلِمْتَ مني أني ما سَعَيْتُ إلاَّ في تَقْدِيسِ اعْتَقدتُ أنه الحق، وتصوَّرتُ أنه الصدق، فلْتَكُن رحمتُك مع قَصْدِي لا مع حاصِلِي، فذاك جُهْدُ المُقِلّ، وأنت أكرمُ مِن أن تُضايِقَ الضَّعيفَ الواقعَ في زَلَّةٍ، فأغِثْنِي، وارْحَمْنِي، واسْتُرْ زَلَّتِي، وامْحُ حَوْبتِي، يا مَن لا يَزيد مُلْكه عِرْفانُ العارِفين، ولا يَنْقُص مُلْكُه بخَطأ المُجْرِمين، وأقول: دِيني مُتابعةُ الرسول محمد ﷺ، وكتابي القرآن العظيم، وتَعْوِيلي في طَلب الدين عليهما، اللهم يا سامعَ الأصواتِ، ويا مُجيبَ الدَّعَواتِ، ويا مُقِيلَ العَثَرات، أنا كنتُ حسنَ الظنِّ بك، عظيم الرجاء في رحمتك، وأنت قلت: «أنا عند ظَنِّ عَبْدِي بي»، وأنتَ قلتَ: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢] فهب أني ما جئت بشيء فأنت الغني الكريم، فلا تُخيب رجائي، ولا ترد دعائي، واجعلني آمناً من عذابك، قبل الموت، وبعد الموت، وعندَ الموت، وسَهِّلْ عليَّ سَكَرات الموت؛ فإنك أرحمُ الراحمين.

وأما الكتبُ التي صَنَّفْتُها، واستكْثَرْتُ فيها من إيرادِ السُّؤالات، فلْيَذْكُرْنِي مَن نظر فيها بصالح دعائه، على سبيلِ التفضُّل والإنعام، وإلاَّ فلْيَحْذِف القولَ السَّيِّئ؛ فإني ما أردتُ إلاَّ تكثيرَ البحثِ، وشَحْذَ الخاطر، والاعتمادُ في الكلِّ على الله.

الثاني: وهو إصلاح أمرِ الأطفال، فالاعتمادُ فيه على الله.

ثم إنه سرَد وَصِيَّتَه في ذلك، إلى أن قال: وأمرتُ تلامذتي، ومَن لي عليه حقٌّ، إذا أنا مِتُّ: يُبالغونَ في إخْفاء موتي، ويدفنوني على شَرْطِ الشَّرْع، فإذا دفَنوني قرءوا عليَّ ما قَدَرُوا عليه من القرآن، ثم يقولون: يا كريمُ، جاءك الفقيرُ المحتاج، فأحْسِنْ إليه.

هذا آخرُ الوصيَّة.

وقال الإمام في «تفسيره»: والذي جَرَّبْتُه من طُول عمري أن الإنسانَ كلما عَوَّل في أمرٍ من الأُمور على غيرِ الله، صار ذلك سبباً للْبَلاء والمِحْنة، والشِّدَّة والرَّزِيَّة، وإذا عَوَّلَ على اللهِ، ولم يَرْجِع إلى أحَدٍ من الخَلْق، حصَل ذلك المطلوبُ على أحسنِ الوُجوه، فهذه التَّجْرِبةُ قد استمرَّتْ لي من أوَّلِ عمري إلى هذا الوقت، الذي بلغتُ فيه إلى السابع والخمسين، فعند هذا أسْفَر قلبي على أنه لا مصلحة للإنسان في التَّعْويل على شيءٍ سوى فضلِ الله وإحسانِه. انتهى.

قال العلامة الذهبي في «السير»:

وقد اعترف في آخر عُمره حيث يقول:

لقد تأملتُ الطُّرقَ الكلامية والمناهجَ الفلسفية فما رأيتها تشفي عَلِيلاً ولا تَروي غليلاً، ورأيتُ أقربَ الطرق طريقةَ القرآن، أقرأُ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ﴾ [فاطر: ١٠] وأَقرأُ في النَّفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ومَن جَرَّبَ مثل تَجْرِبَتي عرفَ مثل مَعْرِفَتِي.

ولله در أبي عبد الله، فليتنا نكف عن كثرة الكلام، وقلة الفعال، فهلا بدأنا من حيث وقف الرازي!.

ابْنُ التِّلْمِسَانِيّ (١)

اسمه وَلَقَبُهُ وَمَوْلِدُهُ:

عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفِهْرِيّ المصري المعروف بـ «ابن التلمساني».

والتِّلِمِسَاني: بِكَسْرِ التاء المنقوطة باثنتين من فوقها، وكسر اللام، وسكون الميم، وفتح السين المهملة، وفي آخرها النون. هذه النسبة إلى «تِلِمِسَانَ».

قال السمعاني[٢]: وظني أنها من نَوَاحِي «الشام».

وبعضهم يقول: «تِنمسان» بالنون عِوَضاً عن اللام.

وقال ياقوت الحموي[٣]: بـ «المغرب» مدينتان متجاورتان مسورتان بينهما رميةُ حجر.

وُلِدَ الشيخ رحمه الله سَنَةَ سبع وستين وخمسمائة[٤].

«ذِكْرُ أَخْلاَقِهِ وَصِفَاتِهِ وَثَنَاءِ العُلَمَاءِ عَلَيْهِ»

كان الإمام رحمه الله إماماً دَيِّناً عالماً لهجت كتب التراجم بذكر مآثره وأخلاقه، كان عالماً بالفقه وأصوله، انتفع به من الناس الكثير، وَتَخَرَّجَ على يديه جَمْعٌ من أكابر العلماء وكان ممن أثنى عليه الإسنوي في طبقاته[٥] فقال: كان إماماً بالفقه والأصلين، ذكيًا فصيحاً، حسن التعبير، وتصدَّر لِلإِقْرَاءِ بمدرسة «مصر» وانتفع به النَّاسُ.

وقال السبكي في «طبقاته»[٦]: كان أصوليًا متكلماً دَيِّناً خَيِّراً من علماء الديار المصرية ومحققيهم.

---

(١) تنظر ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي ٨/ ١٦٠، طبقات ابن قاضي شهبة ٢/ ١٠٧ طبقات الإسنوي ١/ ١٥٢، حسن المحاضرة ١/ ٤١٣، الأعلام ٤/ ١٢٥، هدية العارفين ٥/ ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٢) تنظر الأنساب ١/ ٤٧٤.

(٣) ينظر معجم البلدان ٢/ ٥١، مراصد الإطلاع ١/ ٢٧٢.

(٤) ينظر حسن المحاضرة ١/ ٤١٣.

(٥) ١/ ١٥٢.

(٦) ٨/ ١٦٠.

وقال السيوطي في «حُسْنِ المحاضرة»[1]: كان إماماً عالماً بالفقه والأصلين، تصدر للإقراء بمدينة «مصر».

وقال البغدادي: ابن التلمساني ثم المصري الشافعي له شرح خطب ابن نُبَاتَةَ، وشرح المعالم لفخر الدين الرازي.

وقال عمر كحالة: ابن التلمساني شرف الدين أبو محمد فقيه أصولي تصدَّر للإقراء بالقاهرة. من تصانيفه «شرح المعالم» في أصول الفقه للفخر الرازي.

وقال محقق كتاب طبقات السبكي نقلاً عن نسخة من أصل الطبقات وسماها بـ «ز»: شرف الدين ابن التلمساني، أحد أئمة الكلام، قرأ على العِزِّ بن عبد السلام، وابن الحاجب، وله أقوال في الكلام معتبرة، وشرح عقيدة إمام الحرمين فأجاد، وأجاب على إيرادات الفخر الرازي، وهو إمام جليل...».

مُصَنَّفَاتُهُ

لقد أَوْرَثَنَا ابْنُ التلمساني تُرَاثاً عِلْمِيًا واسع الآفَاقِ تَنْطِقُ به المكتبات ودور العلم والثقافة، حتى لقد تنوعت مؤلفاته حتى شملت العلوم الشرعية واللغوية، وفي كل هذا أو ذاك له اليد الطولى، والكلمة الأولى فيما خَطَّتْ يمينه، فرحمه الله رحمة واسعة. ومن هذه المؤلفات:

١ ـ شرح التنبيه: وهو مسمى بالمغنى.

والتَّنْبِيهُ أَحَدُ الكتب الخمسة المشهورة المُتَدَاوَلَةِ بين الشافعية، وأكثرها تداولاً؛ كما صرح به النووي في «تهذيبه»، أخذه من تعليقة الشيخ أبي حامد المَرْوَروزيّ، وهو كتاب صغير الحجم عظيم النفع، قد قمنا بتحقيقه، وقد شرحه جَمْعٌ من العلماء منهم المصنف؛ كما نسبه له حاجي خليفة في «كشف الظنون»[2].

٢ ـ شرح المعالم في أصول الدين، ذكره السبكي في طبقاته[3] وغيره.

٣ ـ شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة «لمع الأدلة» كتاب في علم الكلام لإمام الحرمين قد شرحه ابن التلمساني؛ كما ذكره ابن قاضي شهبة[4] وغيره.

---

(١) ١/٤١٣.
(٢) ١/٤٩١.
(٣) ٨/١٦٠.
(٤) ٢/١٠٧.

٤ ـ شرح خطب ابن نُبَاتَة، ذكره عمر رضا كحالة، وصاحب هدية العارفين[١]، والواقع أنه منسوب إليه على سبيل الخطأ بل هو للقليوبي.

٥ ـ شرح خطب الأربعين. ذكره صاحب إيضاح المكنون.

٦ ـ المجموع في الفقه، ذكره صاحب هدية العارفين[٢] له، والواقع أنه منسوب للقليوبي.

٧ ـ إرشاد السالك إلى أبين المسالك، ذكره ابن قاضي شهبة في طبقاته[٣].

٨ ـ شرح الجمل في النحو، ذكره ابن قاضي شهبة في طبقاته.

٩ ـ شرح المعالم في أصول الفقه للرازي وهو ما نحن بصدد تحقيقه.

نسبة كتاب «شرح المعالم في أصول الفقه»

لابن التلمساني

إن من أهم الحقائق العلمية التي لا ينبغي للباحث أن يغفل عنها نسبة الكتاب لمؤلفه؛ إذ بها يكون القَارِئُ للكتاب على يَقِينٍ من نسبة ما بين يديه من حقائق علمية إلى مؤلفها ومما لا شك فيه أن كتاب «شرح المعالم في أصول الفقه» للإمام الأصولي «ابن التلمساني» والدليل على ذلك أولاً: اتفاق النُّسَخِ الخطية التي بين أيدينا على نسبة الكتاب له.

ثانياً: نَقْلُ بعض علماء الأصول عنه مثل: القرافي في كتابه «نفائس الأصول» فكثيراً ما يقول: «قال ابن التلمساني في شرح المعالم».

وكذا الزركشي في «البحر المحيط» ذكره في أكثر من موضع[٤].

ثالثاً: ذكر الكتاب جَمْعٌ ممن أرخ لحياة مؤلفنا منهم:

صاحب «طبقات الشافعية الكبرى» قال: . . .شارح «المعالم» في أصول الفقه. وقال ابن قاضي شهبة في «طبقاته»: وَصَنَّفَ التصانيف المفيدة منها: شرحان على المعالمين للإمام. . .».

---

(١) ينظر: معجم المؤلفين ٦/ ١٣٣، هدية العارفين ٥/ ٤٦١.

(٢) ٥/ ٤٦١.

(٣) ٢/ ١٠٧.

(٤) منها في الجزء الأول ص ١٩٥، والجزء الرابع ص ٥٠٥.

وقال الإسنوي في «طبقاته»: صَنَّفَ التصانيف الحسنة المفيدة منها: شرحان على «المعالمين» للإمام.

قال في كشف الظنون في أثناء الكلام على «المعالم في أصول الفقه» وشراحه: . . . وشرحه شَرَفُ الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن علىٰ الفهرى المعروف بابن التلمساني.

قال في هدية العارفين: . . . له شرح المعالم لفخر الدين الرازي.

وبعد هذا يتبين لك صِحَّةُ نسبة كتاب «شرح المعالم لفخر الدين الرازي» لابن التلمساني، إلا أنه وُجِد نَصُّ ترجمة ابن التلمساني في كتاب «حسن المحاضرة» للسيوطي هكذا:

شرف الدين عبد الله بن محمد بن عليّ الفِهريّ المعروف بابن التّلمسانيّ. كان إماماً عالماً بالفقه والأصليْن، تصدّر للإقراء بمدينة مِصْر، وانتفع به النّاس، وصنّف الكتب المفيدة؛ منها شرح التنبيه، وشرحان على المعالم للإمام محي الدين عثمان بن يوسف القليوبي. ولد سنة سبع وستين وخمسمائة، وأجاز له أبو اليمْن الكنديّ، وناب في الحكم بالقاهرة، وألّف المجموع في الفقه، وشرح الخطب النُّباتيّة، وأجاز للدمياطيّ. مات بالقاهرة ليلة السبت حادي عشر جمادى الآخرة سنة أربع وأربعين وستمائة.

هذا، وبعد رجوعنا لترجمة عثمان بن يوسف في طبقات الشافعية للإسنوي[١]، وابن قاضي شهبة[٢] وكذا إلى شرّاح «المعالم في أصول الفقه» في «كشف الظنون»[٣] لم نجد من تصانيفه كتاباً باسم «المعالم» إلا ما وجد في كتاب «هدية العارفين»[٤] ونصه:

«القليوبي: عثمان بن يوسف القليوبي الأديب المصري محي الدين ولد سنة ٥٦٧، وتوفي سنة ٦٤٤ أربع وأربعين وستمائة، له شرح خطب ابن نُبَاتَة الفارقي. «معالم» هكذا وجد لفظ «معالم» في ترجمة القليوبي دون تحديد هل هو المعالم في أصول الفقه أم أصول الدين؟ وبعد التَّدَبُّرِ في ترجمة ابن التلمساني في «حسن المحاضرة» وجدنا أن المُحَقِّقَ قد جانبه الصواب؛ حيث جعل هذه الترجمة ترجمة واحدة تحت رقم واحد وهو (٨٤) وحق ترجمة ابن التلمساني الانتهاء عند قوله: «. . .وشرحان على المعالم للإمام». وتبدأ بعد ذلك ترجمة: «محي الدين عثمان بن يوسف. . .» تحت رقم (٨٥)، فصنيع المُحَقِّقِ هكذا يوقع الباحث في خَبْطٍ وَعَنَاءٍ؛ حيث نسب أولاً «المعالم» لعثمان بن

---

(١) ٢/١٦٣ (٩٥٦).
(٢) ٢/١١٦ (٤١٥).
(٣) ٢/١٧٢٧.
(٤) ٥/٦٥٤.

يوسف، وكذا جَعَلَ من شيوخ ابن التلمساني أبا اليمن الكندي، ومن تلاميذه: الدمياطي، والحق أن الأوَّلَ شَيْخٌ لعثمان بن يوسف، والثاني تلميذ له. ومما يدلك على هذا ترجمة: عثمان بن يوسف، وهذا نَصُّها في كتاب «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة ٢/ ١١٦:

عثمان بن يوسف، الشيخ محي الدين، أبو عمرو، القليوبي.

ولد سنة سبع أو ثمان وستين وخمسمائة، وناب في الحكم بالقاهرة، وخطب بها، وشرح الخطب النباتية في مجلد، وجمع في الفقه مجلداً يشتمل على مسائل غريبة يعرف بالمجموع. وسمع أبا اليمن الكندي، روى عنه الدمياطي بالإجازة.

قال السيد عز الدين: وكان حسن السيرة، محمود الطريقة.

توفي في جمادى الآخرة سنة أربع وأربعين وستمائة.

المَعَالِمُ فِي أُصُولِ الفِقْهِ وَعِنَايَةُ العُلَمَاءِ بِهِ

لقد تَبَّوأَ كِتَابُ المعالم في أصول الفقه مكانة عظيمة في قلوب العلماء والفقهاء، فَعَكَفُوا عليه دَرْساً وتحليلاً، وتناولوا موضوعاته وأفكاره بالشرح والتفسير، بل صار مرجعاً أساسيًا في علم الأصول لمن أراد أن ينهل من معين هذا العلم، أو يرتوي من مشاربه، وقد تعددت هذه الشروح والدراسات نظراً لما يحويه الكتاب من أفكار غزيرة، ومواضيع متعددة، كل هذا أثرى خيال العلماء؛ فراحوا يلتفون حوله قراءة وشرحاً وتفسيراً.

فممن شرحه:

الأول: علي بن الحسين بن علي بن الحسين بن محمد، السيد العالم الفاضل، شرف الدين، أبو الحسن الحسيني، الأرموي، المصري[1]، المعروف بابن قاضي العسكر. مولده سنة إحدى وتسعين وستمائة، وسمع منه جماعة واشتغل بالفقه والأصول والعربية، وأفتى، ودرس بمشهد الحسيني والفخرية والطيبرسية وولي نقابة الأشراف والحسبة، وولي وكالة بيت المال، وحدث، سمع منه جماعة. قال ابن رافع: وعين في وقت لقضاء القضاة بمصر. وكان من أذكياء العالم، كثير المروءة، أديباً بارعاً. وقال السبكي في الطبقات الكبرى: كان رجلاً فاضلاً، ممدحاً، أديباً، وهو والشيخ جمال الدين ابن نباتة والقاضي شهاب الدين ابن فضل الله أدباء العصر، إلا أن ابن نباتة وابن فضل الله يزيدان عليه بالشعر؛ فإنه لم يكن له في النظم يد، وأما في النثر فكان فيه أستاذاً ماهراً مع

---

(١) تنظر ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي ٦/ ١٤٦، والدر الكامنة ٣/ ٤١، وشذرات الذهب ٦/ ١٨٣، وهدية العارفين ١/ ٧٢٢، ومعجم المؤلفين ٧/ ٧٥، وطبقات ابن قاضي شهبة ٣/ ٣٣ ـ ٣٤.

معرفته بالفقه والأصول والنحو. وقال بعض المتأخرين: كان مليح الهيئة، طلق العبارة، فصيح الإشارة، كثير المشاركة في العلوم، ينشئ الإنشاء الحسن، وشرح المعالم في أصول الفقه. توفي بالقاهرة في جمادى الآخرة سنة سبع ـ بتقديم السين ـ وخمسين وسبعمائة.

الثاني: إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم، القاضي شرف الدين المناوي المصري[1]. أخذ عن عمه الشيخ ضياء الدين وغيره من علماء العصر، وسمع الحديث من جماعة وأفتى، واشتغل بالعلم وحدث، وناب في الحكم، ودرس بجامع الأزهر وبدار الحديث الفارقانية. قال الإسنوي: كان عالماً فاضلاً، ديناً ثبتاً، وافر العقل كثير المروءة، محافظاً على أوقاته، منقطعاً عن أبناء الدنيا. وشرح فرائض الوسيط شرحاً جيداً، وناب في القضاء، وتحدث في أعمال الديار المصرية كلها عن القاضي عز الدين ابن جماعة في غيبته وحضوره، ولم يزل كذلك إلى أن توفي. وقال الحافظ زين الدين العراقي: أحد فضلاء الشافعية، وكان فيه إحسان للطلبة، وتودد لأهل الخير. وقال الشيخ سراج الدين ابن الملقن: شرح المعالمين في الأصول، قرأت عليه قطعة منه. توفي في رجب، وقيل: في رمضان سنة سبع ـ بتقديم السين ـ وخمسين وسبعمائة. ودفن بتربتهم بقرب الإمام الشافعي رضي الله عنه. وهو أخو القاضي تاج الدين المناوي، ووالد قاضي القضاة صدر الدين.

«شيوخه»

أما شيوخه فهم أعلام عصرهم، وضياء مِصْرِهِمْ، وأشير إليهم بالبَنَانِ في كل طريف وتليد من العلم فحق لعالمنا الفخر بهم، والإنزواء إلى جانبهم فمن كان في العلم قطباً كان للدجى شهباً، ومن أستنام إلى عالم فقد أستنام إلى ركن سالم، كيف لا وقد قال الله تعالى ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍۢ﴾ [المجادلة: ١١]. وهذا بيان بتعدادهم، ومذكور بِرَقْمِ أسمائهم:

الأول: مُظفَّر بن عبد الله بن عليّ بن الحسين[2] الإمام تقيّ الدِّين المِصْرِيّ المُقْتَرَح.

---

(١) ينظر ترجمته في الدرر الكامنة ١/ ١٧، والنجوم الزاهرة ١٠/ ٣٢٣، ومعجم المؤلفين ١/ ١١، وطبقات الشافعية للإسنوي ص (٤٥٤)، والعقد المذهب لابن الملقن ص ٢٨٣، وطبقات ابن قاضي شهبة ٣/ ٥ ـ ٦.

(٢) تنظر ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي ٨/ ٣٧٢، حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩، وينظر ابن قاضي شهبة ٢/ ١٠٧.

والمُقْتَرَح: لَقَبٌ عليه.

كان إماماً في الفقه والخِلاف وأصول الدِّين، نَظّاراً قادِراً على قهر الخُصوم وإزهاقهم إلى الانْقطاع. قال ابن قاضي شهبة في ترجمة مؤلفنا: قرأ الأصلين على التقي المقترح.

صنّف التصانيفَ الكثيرة، وتخرج به خلقٌ.

قال الحافظ عبد العظيم: سمع بالإسكندرية من أبي الطاهر بن عوف، وسمعت منه، وحدَّث بمكَة ومِصْر، وكان كثير الإفادة، منتصباً لمَن يقرأ عليه، كثير التواضع، حسنَ الأخلاق، جميل العشرة، ديناً متورعاً.

ولي التدريس بالمدرسة المعروفة بالسِّلَفِيّ بالإسكندرية مدَّةً، وتوجّه إلى مكّة، فأُشيعت وفاتُه، وأُخذت المدرسةُ، فعاد ولم يتَّفق عَوْدُه إليها، فأقام بجامع مِصْرَ يقرئ، واجتمع عليه جماعة كثيرة، ودرَّس بمدرسة الشَّرِيف ابن تَغْلَب، وتوفِّيَ في شعبان، سنةَ اثنتي عشرة وستمائة.

الثاني: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس[1]، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب: فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية. كردي الأصل. ولد في أسنا (من صعيد مصر) ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية. وكان أبوه حاجباً فعرف به. ولد سنة (٥٧٠) من تصانيفه «الكافية» في النحو، و«الشافية» في الصرف، و«مختصر الفقه» استخرجه من ستين كتاباً، في فقه المالكية، ويسمى «جامع الأمهات» و«المقصد الجليل - ط.» قصيدة في العروض، و«الأمالي النحوية» و«منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» في أصول الفقه، و«مختصر منتهى السول والأمل» و«الإيضاح» في شرح المفصل للزمخشري، و«الأمالي المعلقة عن ابن الحاجب» في الكلام على مواضع من الكتاب العزيز وعلى المقدمة وعلى المفصل وعلى مسائل وقعت له في القاهرة وعلى أبيات من شعر المتنبي. توفي سنة (٦٤٦) وجاء في هامش طبقات ابن السبكي: في هامش (ز) أن ابن التلمساني قرأ على ابن الحاجب.

الثالث: الشيخ عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السّلمي[2] المغربي أصلاً، الدمشقي مولداً، المصري داراً ووفاة، الملقب بسلطان العلماء والملقب له هو الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد.

---

(١) ينظر: الأعلام ٤/ ٢١١، ووفيات الأعيان ١/ ٣١٤، وغاية النهاية ١/ ٥٠٨، ومفتاح السعادة ١/ ١١٧.

(٢) تنظر ترجمته في طبقات ابن قاضي شهبة ٢/ ١٠٩، فوات الوفيات ١/ ٢٨٧، شذرات الذهب ٥/ ٣٠١، النجوم الزاهرة ٧/ ٢٠٨.

كان رحمه الله شيخ الإسلام علماً وعملاً، وورعاً، وزهداً، وتصانيف، وتلاميذ، آمراً على الملك الصالح بمصر فلمّا خرج قيل له: ألم تخف من إذائه لك؟ فقال: استحضرت عظمة الله تعالى فصار قدّامي أحقر من قط.

ولما بنى الملك الظاهر مدرسته بالقاهرة سأله أن يكون مدرّساً بها، فقال: إن معي تدريس الصالحية فلا أضيّق على غيري، فسأله أن يشرط في وقفها أن يكون لأولاده فقال: إن في هذا البلد من هو أحقّ منهم، فقال: لا بد أن يكون لهم فيها وظيفة بالشرط فأنكر، وقال: إن كان ولا بُدَّ، فكون الإمامة فشرطاً لهم، ولمّا كان مقيماً بدمشق، كتب إليه سلطانها بالإغلاظ عليه في حادثة وقعت، فأجاب عن كتابه بكتاب غريب ذكر في آخره: وبعد هذا فإننا نزعم أننا من جملة حزب الله، وأنصار دينه وجنده، وكلّ جندي لا يخاطر بنفسه فليس بجندي.

وكان فيه مع ذلك حسن محاضرة بالنوادر والأشعار، ويحضر السّماع، ويرخّص فيه.

ولد بدمشق سنة ثمان وسبعين وخمسمائة وتوفي سنة ستين وستمائة وقد استندنا في عدِّ الشيخ من شيوخ مؤلفنا إلى ما وجدناه في هامش طبقات السبكي ونصه: جاء في هامش (ز) أمام الترجمة: «شرف الدين ابن التلمساني، أحد أئمة الكلام، قرأ على العز بن عبد السلام وابن الحاجب. . . إلخ» وقد تقدم قريباً ذكر هذا النص.

«التلامِيذُ»

أما تلاميذ إمامنا فهم بُحُورُ النور في ظلم الديجور قد آستنوا بسنة أستاذهم، وآقتدوا بعلم إمامهم فأخرجوا من الأصول فروعاً، وفجروا منها للعلم ينبوعاً، فما زالت بهم الشريعة في صُعُدِ والخديعة والبدعة في صبب. **«وَمَنْ يُشَابِه أَبَهُ فَمَا ظَلَمْ»**

فرحمة الله عليهم جميعاً وعلى إمامهم البارع وعلى أشياخه وعلى أئمة المسلمين أجمعين آمين.

الأول: محمد بن الحسين بن عبد الرحمن الأنصاري[١] الصالح الورع الزاهد الفقيه أبو الطاهر المحلي خطيب جامع مصر العتيق؛ وهو جامع عمرو بن العاص رضي الله عنه.

قدِم من المَحَلةِ إلى مصر، وتفقّه بها على الشيخ تاج الدين محمد بن هبة الله الحَمَوِيّ، واخْتَصَّ بصُحْبتِه، وعلى أبي إسحاق العِراقِيّ، شارح «المهذب» وعلَى ابن زين

---

(١) تنظر ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي ٨/٤٨، حسن المحاضرة ١/٤١١.

التُّجّار، هؤلاء الثلاثةُ أشياخُه في الفقه

وسمع الحديثَ من إبراهيم بن عمر الإِسْعَرْدِيّ، وغيرِه.

وصَحِب الشيخ الجليل السيد الكبير أبا عبد الله القُرَشِيّ، واخْتَصَّ به، وبَرَع في العلم، ولَزِم طريقة السَّلَف في التقشُّف والورع، وكان يُلْقِي على الطلبة كلَّ يوم عِدَّةَ دروس، من الفقه، والأصول، ولا يقبل لأحدٍ شيئاً.

وكان أَوَّلَ أمرِه شَرابِيًّا، يعمل الشرابَ، ثم انتهتْ به الحالُ إلى أن صار شيخَ الديار المصرية عِلْماً وعملاً، وسُئِل في ولايةِ القضاء فامْتَنع أشَدَّ الامْتِناع.

مَولدُه سنة أربع وخمسين وخمسمائة بجَوْجَر. وتوفي سحر يوم الأحد سابع ذي القعدة سنة ثلاث وثلاثين وستمائة بمصر وقال ابن السبكي في طبقاته: اتفق حضوره عند الفقيه شرف الدين ابن التلمساني شارح «التنبيه».

الثاني: عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري، المصري[1]، الأندلسي الأصل الإِمام علم الدين، المعروف بالعراقي، ولد بمصر سنة ثلاث وعشرين وستمائة، وأخذ الفقه عن ابن عبد السلام وغيره، والحديث عن المنذري قراءة وسماعاً، والأصلين ابن التلمساني والخسروشاهي، ومهر وبرع في فنون العلم، وتصدر بجامع مصر، ودرس بمشهد الحسيني، ودرس التفسير بالقبة المنصورية وغيرها، وصنف كتباً، منها في التفسير الإِنصاف في مسائل الخلاف بين الزمخشري وابن المنير، ونبه على مواضع الاعتزال في الكشاف، وقد أخذ عنه السبكي علم التفسير. قال الإِسنوي: كان عالماً فاضلاً في فنون كثيرة خصوصاً التفسير. وفيه دعابة كثيرة مأثورة إلى الآن عنه. قال: وشرح التنبيه شرحاً متوسطاً، رأيت منه جزءاً من أوائل الكتاب، وجزءاً من آخره، وقد لا يكون أكمله. وأقرأ الناس مدة طويلة حتى صاروا أئمة. وكتب بخطه كثيراً حتى كتب حاوي الماوردي مرات. وأضر في آخر عمره. وقال ابن كثير في طبقاته نقلاً عن بعضهم: إن له مصنفات في التفسير والأصول. توفي في صفر سنة أربع وسبعمائة، ودفن بالقرافة الصغرى. والعراقي نسبة إلى جده لأمه، وهو العراقي شارح المهذب.

---

(١) تنظر ترجمته في الأعلام ٤/١٧٨، وطبقات الشافعية للسبكي ٦/١٢٩، وطبقات الشافعية للإسنوي ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠، وحسن المحاضرة ١/٢٣٨، ومرآة الجنان ٤/٢٤٠، ونكت الهميان ص ١٩٥، والدرر الكامنة ٢/٣٩٩، وهدية العارفين ١/٦١٠، ومفتاح السعادة ٢/٢٢١، وطبقات ابن قاضي شهبة ٢/٢١٨ ـ ٢١٩.

وفاته

قال الإسنوي في طبقاته[1]: «لا أعلم تاريخ وفاته». وتعقبه ابن قاضي شهبة في «طبقاته»[2] وقال: وقد رأيت بعض المصريين ترجمه في مصنف له في التاريخ، وقال: قرأ الأصلين على التقي المقترح، وشرح لمع الأدلة لإِمام الحرمين، وصنف في الخلاف كتاباً سماه إرشاد السالك إلى أبين المسالك، وشرح الجمل في النحو للجرجاني، وله تعاليق في الخلاف كثيرة وفوائد. توفي في صفر سنة ثمان وخمسين وستمائة.

وقد ذكر حاجي خليفة في «كشف الظنون»[3] وصاحب «هدية العارفين»[4] و«الأعلام» للزركلي[5] أن وفاته كانت سنة أربع وأربعين وستمائة.

وصف النسخ

اعتمدنا في تحقيق الكتاب على نسختين:

الأولى: المحفوظة بمكتبة أحمد الثالث بتركيا، وبها ميكروفيلم بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم (١٣٥٥) (٦٢) أصول فقه مسطرتها (٢٣) سطراً، كتبت بخط نسخ جيد وقد رمزنا لها بالمخطوط.

الثانية: المحفوظة بالإسكوريال بإسبانيا وهي ضمن بعثة معهد المخطوطات العربية إليها، تحت رقم ميكروفيلم (١٣٥٥) ٢٨٨/ ٤ أصول فقه كتبت بخط واضح وبها نقص من أولها، هذا وبعد المقابلة بين النسختين وإثبات ما كان صواباً في النص قمنا في الكتاب بعمل الآتي:

١ ـ عزو الآيات إلى مواضعها.

٢ ـ تخريج الأحاديث النبوية.

٣ ـ ترجمة لأعلام الكتاب.

٤ ـ التعريف بالمصطلحات الأصولية والفقهية في الكتاب.

٥ ـ التعليق على غريب النص.

٦ ـ التعليق على بعض المسائل الأصولية والفقهية في الكتاب.

---

(١) ١/ ١٥٢ (٢٩٠).
(٢) ٢/ ١٠٧ (٤٠٩).
(٣) ٢/ ١٧٢٧.
(٤) ٥/ ٤٦١.
(٥) ٤/ ١٢٥.

٧ ـ ضبط ما كان مشكلاً.

٨ ـ ضبط متن المعالم ضبطاً كاملاً ووضعه في أعلى الكتاب حتى يكون بين يدي القارئ المتن كاملاً وشرحه.

٩ ـ وضع مقدمة أصولية في بداية الكتاب.

١٠ ـ ترجمة للمصنف وصاحب المتن.

هذا، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
رَبِّ يَسِّرْ وَأَعِنْ

قال الشيخ الإمامُ، العالمُ، الفاضِلُ، المحقِّقُ، شرف الدِّين أبو عبدِ اللَّهِ بْنُ محمَّدِ بنِ عَلِيٍّ الْفِهْرِيُّ، عُرِفَ بـ «ابْنِ التِّلْمِسَانِيِّ»[١]، تغمده الله برحمته.

هذا تعليقٌ أمليته معتصماً بالله تعالى على «مَعَالِمِ أُصُولِ ٱلْفِقْهِ»[٢] لمولانا الإمام العلاَّمة فخْرِ الدِّينِ، حُجَّةِ الإسلامِ محمَّدِ بْنِ عُمَرَ الخَطِيبِ الرّازِيِّ[٣]، قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ، ونَوَّرَ ضَرِيحَهُ.

قال: أَعْلَمْ[٤]: أَنَّهُ لا بُدَّ من تقديمِ مقدِّمَةٍ بها يتبين حد هذا العلم، ومقصوده، ومادته؛ فإنه حَقِيقٌ على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلم - أن يحيط بذلك منه.

ولما كان علم[٥] أصول الفقه هو العلْمَ بأدلَّةِ الأحْكامِ الشرعيَّة؛ من حيث الإِجْمَالُ، وكيفية دلالتها على الأحكام، وحال المستدل - دار البحْثُ فيه على أمورٍ أربعة:

الدليل الشرعيّ وأقسامِهِ، والحكمِ الشرعيِّ وأقسامِهِ، ووجْهِ ٱرتباطِ الدَّليلِ بالحُكْم، وحال المستَدِلِّ به، وهو المجتهدُ.

وقولنا: من حيث الإِجمالُ: احترازٌ من عِلْمِ الفقه؛ فإِنَّ الفَقِيهَ ينظر في الدَّلِيلِ من حيثُ إِشْعَارُهُ بالمسأَلَةِ المعيَّنة، والأصوليُّ ينظرُ مِنْ حيثُ هو دليلٌ على الحكم على الجُمْلَة، لا مِنْ حَيْثُ مسألةٌ معينةٌ.

ولما كانت الأدلَّةُ الشرعيَّةُ تُعْرَفُ من قول الرسولِ ﷺ؛ إِذْ هو المبلِّغُ عن الله - تعالىٰ - وإِنِ ٱنْقَسَمَ ما يبلِّغه إلى: مُعْجِزٍ؛ كالقرآن، وغيرِ مُعْجِزٍ؛ كالسنة، ولا حكم إلا للَّه - تعالىٰ - في الحقيقةِ، وكان المبلِّغ لنا عربيًا -: ٱحْتِيجَ في البَحْث في هذا العلْمِ إلى طَرَفٍ صالحٍ

---

(١) ينظر مقدمة التحقيق.

(٢) ينظر مقدمة التحقيق.

(٣) ينظر مقدمة التحقيق.

(٤) ولفظة «اعلم» يؤتى بها؛ لشدة الاعتناء بما بعده، والمخاطب بذلك كل من يتأتى منه العلم مجازاً؛ لأنه موضوع لأن يخاطب به معين. ينظر الفوائد المكية (٦٣).

(٥) ينظر المقدمة.

من العربية؛ ومِنْ ثَمَّ كان أَحَدَ موارده، وكان ينبغي أن تؤخَذَ مسلَّمة في هذا العلْم كسائر المبادئ[1]؛ إلا أنه لما كانَتِ الحاجةُ إلى بعضها أَمَسَّ؛ لقلَّة خُلُوِّ شيء من الأدلة عنها، واختلافُ الأصوليين في بعضها؛ كاختلافهم في أن القرآن يشتمل على ألفاظ مجازية، أو مشتركة، أو مترادفة، وهل يجري القياس في اللغات أو لا؟ إلى نظائر ذلك ـ بَوَّبَ الأصوليون باب «أحكام اللغات».

ولما كان الحكم[2] الشرعي خِطَابَ[3] اللَّه المتعلِّقَ[4] بأفْعَالِ المكلَّفين[5]؛ علىٰ

---

(١) ينظر المقدمة.

(٢) الحكم بالضم وسكون الكاف: يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان: منها إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، وهذا المعنى عرفي.
ومنها المحكوم عليه، ومنها المحكوم به. قال الجلبي في حاشية المطول في بحث التأكيد: إطلاق الحكم على المحكوم به متعارف عند النحاة كإطلاقه على المحكوم عليه. انتهى.
ومنها نفس القضية على ما ذكر الجلبي أيضاً في حاشية الخيالي، وهذا كما يطلق التصديق على القضية، ومنها القضاء.
ومنها خطاب الله ـ تعالى ـ المتعلق بأفعال المكلفين، هكذا نقل عن الأشعري، وهذا المعنى من مصطلحات الأصوليين. ينظر كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢/ ١٣٤، ١٣٨، ١٣٩.

(٣) والخطاب في اللغة: توجيه الكلام نحو الغير، ثم نقل إلى الكلام الذي يقع به التخاطب، وبإضافته إلى الله تعالى خرج خطاب من سواه؛ إذ لا حكم إلا حكمه، ووجوب طاعة النبي عليه السلام وأولي الأمر والسيد ـ إنما هو بإيجاب الله تعالى إياها، والمراد بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوى اللهم إلا أن يراد بالحكم المعنى المصدري، بل المراد به المعنى المنقول إليه من الكلام المذكور، لكن لا مطلقاً بل الكلام النفسي؛ لأن اللفظي ليس بحكم بل دال عليه، سواء أريد بالكلام الذي يقع به التخاطب الكلام الذي من شأنه التخاطب؛ فيكون الكلام خطاباً به أزلياً؛ كما هو رأي الأشعري من قدم الحكم والخطاب؛ بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الأزل أمراً أو نهياً أو غيرهما، أو أريد به معناه الظاهر المتبادر أي: الكلام الذي يقع به التخاطب بالفعل وهو الكلام الذي قصد منه إفهام من هو متهيىء لفهمه؛ كما ذهب إليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان؛ بناء على حدوث تعلقات الكلام، وعدم تنوعه في الأزل، وهذا معنى ما قال: إن الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام مع قدمه فهو لا يسمى الكلام في الأزل خطاباً. ينظر كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٣٩).

(٤) معنى تعلقه بأفعال المكلفين: تعلقه بفعل من فعالهم، لا بجميع أفعالهم، على ما يوهم من إضافة الجمع من الاستغراق، وإلا لم يوجد حكم أصلاً؛ إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فيشمل خواص النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ أيضاً كإباحة ما فوق الأربع من النساء، لا يقال: إذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك أنه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال؛ لأنا نقول الكلام وإن كان صفة واحدة لكن ليس خطاباً إلا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات؛ فلا يكون خطاب واحد متعلقاً بالجميع، وخرج بقوله: المتعلق بأفعال المكلفين الخطابات المتعلقة بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالقصص. ينظر كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٣٩).

(٥) جمع مكلف وهو: البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة.

جهةِ ٱلاقتضاء[١]، أو التَّخْيير[٢]، وخِطَابُ الله ـ تعالى ـ كلاَمُهُ، ولا بد في معرفة ذلك من إثبات واجب الوجود[٣]، وما يجب له؛ . . . .

---

(١) ومعنى الاقتضاء: الطلب وهو إما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الإيجاب، أو طلب الترك مع المنع عن الفعل؛ وهو التحريم، أو طلب الفعل بدون المنع عن الترك وهو الندب، أو طلب الترك بدون المنع عن الفعل وهو الكراهة. ينظر كشاف الاصطلاحات (٢/ ١٤٠).

(٢) ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الإباحة.

(٣) قد سلك المتكلمون طريق الاستدلال على إثبات الوجود له تعالى، وإن كان وجوده تعالى مركوزاً في فطرة الإنسان؛ حسماً لمادة الشبهات التي طرأت على العقائد الدينية الناشئة عن الجهل والزيغ عن الهدى وعن الطريق المستقيم؛ ولذا قيل: إن علماء الإسلام ما صنفوا كتب العقائد ليثبتوا في أنفسهم العلم بوجود الإله تعالى وإنما صنفوا ذلك ردعاً للخصوم الذين جحدوا الإله والصفات والرسالة وإعادة الأجسام بعد الموت ونحو ذلك مما لا يصدر إلا عن كافر معاند.
وأيضاً فقد قيل: إن «ابن القيم» لما ألف كتبه في علم التوحيد، ورضيها السلطان، ومشى معها العلماء سألته امرأة وهي لا تعرفه فأخبرها فقالت: أفي الله شك؟ فقال: لا ولكن ربما طرأت شبهة فتدفع بهذه الكتب فقالت: كل من جادل في الله خرقت عينه بأصبعي. ثم إن المتكلمين وإن اختلفت مناهجهم في تقرير الأدلة على وجود الصانع، وتفاوتت مسالكهم انتهوا إلى نتائج اتحدت في النفي والإثبات لكن منهم من سلك في بحثه مسلك الصراحة والوضوح. فاستجلى أمام سامعه حوادث الكون وآثاره وجال فكره في مناحيه جولة المفكر الباحث فرأى أنه يمسكها بقوته، ويمدها بحوله ورحمته، ثم إنه قوى هذا ببرهان تاريخي، فاستعرض لذلك الأمم، وشيوع تلك العقيدة فيهم جيلاً بعد جيل مع اختلافهم في اللغات والأجناس، وتفاوتهم في الفكر والعلم، واتخذ هذا الإجماع دليلاً قوياً على أن العقيدة بوجود الصانع حاجة من حاجات الروح، وغريزة من غرائز العقل، لا يمكن أن يلفت الإنسان نظره عنها إلا بعارض من النقص. وأولى ما يستضاء به في ذلك من الأنوار ما اشتمل عليه القرآن؛ فليس بعد بيان الله تعالى بيان، وقد أرشد سبحانه وتعالى إلى وجوده بآيات كثيرة نقتصر منها على ما يأتي:
قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩] وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الواقعة: ٦٣، ٦٤] وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِي تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [الواقعة: ٦٨، ٦٩] وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ﴾ [الواقعة: ٧١، ٧٢].

فمن أدار نظره في هذه العجائب، وتلك البدائع التي تفاضلت العقول في فهم أسرارها، والوقوف على دقائق حكمها ـ جزم بأنها صنع الله الذي أتقن كل شيء صنعه والذي أحسن كل شيء خلقه، وعلى هذا درجت العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرته؛ وهم بعض الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع، وقالوا في تكون هذا العالم بما يخرجهم عن طور العقلاء؛ قالوا: إن هذه الكائنات وتلك الصور ترتبت على المادة، وحركتها ترتب المعلول على علته، وكيفية تكوين العالم على الحال الذي =

مـن الـعـلـم[1]، والـقـدرة[2]، والإرادة[3]، والـحـيـاة[4]، . . . .

= نشاهده أو نعلمه: أن أجزاء المادة تجمعت على كيفيات مخصوصة، وبواسطة ذلك تكونت أجسام صغيرة، ثم إن هذه الأجسام الصغيرة تجمعت على بعضها بناموس الجاذبية؛ فتكونت كرة، ودارت تلك الكرة على محورها، والتهبت بمقتضى نواميس أخرى، واستمرت تلك الكرة في دورانها فانفصل عنها بقية الكواكب، ومن جملة هذه الكواكب أرضنا التي نعيش عليها، وبعد أن انفصلت الأرض دارت على محورها مدة من الزمن، وبواسطة تلك الدورات أخذت تبرد قشرتها، وتكونت طبقاتها، وتولدت المعادن والحيوانات والنباتات، هذا رأيهم.

ولا شك أنه ضرب من الهذيان لا يلتفت إليه، ولا يعبأ به ولا يعول عليه، ولم تعد هذه النظرية من النظريات التي يقام عليها البرهان.

فإن الفطرة الإنسانية السليمة شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بوجود صانع حكيم عزيز عالم قادر؛ ولذا فقد اعترف الكل من جميع الملل والنحل، إلا إذا استثنينا هؤلاء الجهلة بأن خلق السموات والأرض وما فيهما من العوالم، والألوهية الأصلية ـ لله رب العالمين قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] فهذا الاعتراف بما ذكر كان ثابتاً في فطرهم من مبدأ خلقهم، وإنما كفروا بجعلهم لله شريكاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومن العلماء من سلك طريق النظار على سبيل الاستظهار؛ فركب الأدلة العقلية الآتية على المقدمات اليقينية. ينظر صفة الوحدانية لشيخنا عبد الحميد فتح الله.

(١) وهو صفة أزلية قائمة بذاته تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها، وجميع ما يمكن أن يتعلق به العلم ـ فهو معلوم له تعالى؛ لأنه فاعل فعلاً متقناً محكماً، وكل من كان كذلك فهو عالم؛ ولأنه تعالى فاعل بالقصد والاختيار، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود لاستحالة توجه القصد والإرادة من الفاعل إلى ما لا يعلم. ينظر تعليقات على الجوهرة ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) صفة أزلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة، وإنما وجبت له تعالى؛ لأنه صانع قديم له مصنوع حادث، وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة والاختيار دون الإيجاب.
هذا على رأي الأشاعرة النافين لصفة التكوين. أما الماتريدية: فالإيجاد ليس بالقدرة بل بصفة التكوين، وعلى ذلك فوظيفة القدرة تمكين الفاعل من إيجاد الممكن، فبالقدرة يتمكن الفاعل من الإيجاد، وبالتكوين يوجد بالفعل، ويسمى بالخلق والرزق والإماتة والإحياء بمعنى الصفة التي بها هذه الأمور. ينظر تعليقات على الجوهرة ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٣) اختلف المتكلمون في معنى الإرادة: فقال الحكماء: هي علمه بوجه الحكمة فيما يصدر عنه. وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة: هي علمه بنفع ما يصدر عنه. وقال النجار: هي كونه ليس بمكره ولا ساهٍ. وقال الكعبي: إذا كان المراد فعله تعالى فالإرادة علمه بما فيه من المصلحة، وإن كان المراد فعل غيره فالإرادة الأمر بذلك الفعل. وهي صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها شأنها التخصيص، فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه. ينظر تعليقات على الجوهرة ص ٥٨.

(٤) هي صفة أزلية تقتضي صحة العلم، ودليل وجوبها له تعالى وجوب اتصافه سبحانه بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها؛ إذ لا يتصور قيامها بغير حي والحياة الحادثة كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية:
هي الحركة الاختيارية؛ كالركوع والسجود. أما الحركة الطبيعية كحركة الحجر إلى أسفل والقسرية كحركته إلى أعلى ـ فلا تقتضي الحياة وهو ظاهر. ينظر التعليقات على الجوهرة ص ٦١.

والكلام[1]، وكلّ ما يتوقف إِثباتُ صِدْقِ الرسول ﷺ عليه، . . . .

(١) كلام الله تعالى صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة ـ كما في الخرس ـ ليست من جنس الأصوات والحروف، بل بها آمر ناهٍ، يدل عليها بالعبارات أو الكتابة أو الإشارة، فتلك الصفة واحدة في ذاتها، وإن اختلفت العبارات الدالة عليها؛ كما إذا ذكر الله بألسنة مختلفة؛ فالصفة: هي الأمر القائم بالغير، وهو جنس في التعريف أو كالجنس؛ بناء على الخلاف في المفهومات الاصطلاحية: هل هي حدود أو رسوم؟

الأول: مبني على أنها وإن كانت أمراً اصطلاحياً طارئاً على المعنى اللغوي للكلام؛ إذ الكلام في اللغة القول. يقال: أتى بكلام طيب؛ أي قول؛ إلا أنه ليست وراء ما اصطلح عليه المصطلح أمر آخر: فذلك الذي ذكر في تعريف تلك الصفة هو ذاتياتها بحسب الاصطلاح.

الثاني: مبني على أن لها قبل المعنى الاصطلاحي معنى وضع الواضع اللفظ ليدل عليه؛ فذلك المعنى ثانٍ بعد أول؛ فهو عارض والتعريف بالعوارض رسم. وجزم البعض من المحققين بأنها رسوم؛ لأن الاطلاع على ذاتيات تلك الصفات غير ممكن. والحد ما تركب من الذاتيات: الجنس والفصل. وحيث إن الذاتيات لم يطلع عليها فلا تكون إلا رُسُوماً؛ لأنها بخواص هذه الصفات فقط؛ لأن الخواص مأخوذة في تعريف الصفات؛ حيث أخذ في تعريف صفة الكلام أنها تتعلق دلالة، وفي تعريف صفة القدرة أنها تتعلق تعلق تأثير.

وعلى كلٍّ: فـ «صفة»: يشمل الصفة القديمة والحادثة. . «قديمة»: فصل أو كالفصل ـ على الخلاف ـ مخرج لغير الصفة القديمة؛ وهو الصفة الحادثة. ثم الأقوال في القديم والأزلي ثلاثة:

الأول: القديم: هو الذي لا ابتداء لوجوده. والأزلي: ما لا أول له؛ عدمياً كان أو وجودياً، فكل قديم أزلي ولا عكس.

الثاني: القديم: هو القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده. والأزلي: ما لا أول له؛ عدمياً كان أو وجودياً؛ قائماً بنفسه أو غيره.

الثالث: القديم والأزلي: ما لا أول له؛ عدمياً كان أو وجودياً؛ قائماً بنفسه أو لا.

فعلى الأول: الصفات السلبية لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية؛ بخلاف ذات الله تعالى، والصفات الثبوتية فإنها توصف بالقدم والأزلية.

وعلى الثاني: الصفات مطلقاً لا توصف بالقدم، وتوصف بالأزلية؛ بخلاف ذاته تعالى فإنها توصف بكل منهما.

وعلى الثالث: كل من الذات والصفات مطلقاً يوصف بالقدم والأزلية؛ فالقديم في التعريف صحيح على الرأي الأول والثالث؛ بخلافه على الثاني، قائمة بذاته، وللقيام معنيان:

قيام: بمعنى التبعية في التحيز؛ كما في العرض بالنسبة لجوهره؛ وليس قيام صفة الله بذاته على هذا النحو؛ إذ لا تحيز للذات؛ حتى تتبعها الصفة فيه. وقيام: بمعنى آخر هو اختصاص الناعت بالمنعوت؛ وهو المراد بقيام الصفة بذاته تعالى.

«ليس بحرف ولا صوت»؛ لأنه معنى نفسي، وتلك أعراض مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض؛ إذ امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بدهي؛ خلافاً للحنابلة والحشوية والكرامية القائلين بأن كلامه منتظم من كلمات قائمة بذاته تعالى. قديم عند الحنابلة حادث عند الكرامية. «منافية للسكوت والآفة»: السكوت عدم التكلم مع القدرة عليه.

والآفة: عدم مطاوعة الآلة: إما بحسب الفطرة؛ كما في الخرس، أو من جهة ضعفها؛ كما في الطفولية، ولقائلٍ أن يقول: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي؛ إذ السكوت والخرس =

= إنما ينافيان التلفظ.
ويجاب بأن المراد بالسكوت والآفة الباطنيان، بألا يريد في نفسه الكلام، أو لا يقدر عليه، ويتلخص في أنه كما أن الكلام لفظي ونفسي، كذلك ضده وهو السكوت والخرس: لفظي وباطني، والمراد الثاني منهما؛ حيث أريد بالكلام الكلام النفسي؛ فالله منزه عن الاتصاف بالخرس والآفة.
«هو بها آمرٌ ناهٍ»: فهو صفة واحدة تتكثر بحسب التعلقات؛ فالكلام باعتبار تعلقه بشيء خبراً، وبآخر أمراً أو نهياً. وبهذا يخرج العلم والقدرة، وهكذا سائر الصفات الوجودية غير الكلام، لأنه لا أمر ولا نهي بواحدة منها.
وغير الأشاعرة يقولون: الكلام هو اللفظ المنتظم من الحروف والأصوات، وينفون الصفة النفسية؛ وهم في ذلك قد انقسموا إلى قسمين:
القسم الأول: كلامه ألفاظ قائمة بذاته وهي قديمة؛ وهم بعض الحنابلة، أو حادثة وهم الكرامية.
والقسم الثاني: يقول: كلام الله ألفاظ قائمة بالغير. وهم المعتزلة. فالحنابلة يعرفونه: بأنه المؤلف من الكلمات القديمة القائمة بذاته تعالى. والكرامية يعرفونه: بأنه هو المؤلف من الكلمات الحادثة القائمة بذاته تعالى. وحيث إن المعتزلة لم يعرفوه بالصفة النفسية؛ فليس عندهم سوى الألفاظ وهي حادثة؛ لأنها مرتبة، ويستحيل قيام الحادث بالقديم؛ فهم يقولون: إن كلامه ألفاظ قائمة بغيره؛ فهم يتجوزون بمتكلم عن موجِدٍ وخالقٍ للكلام. وعليه فالمعتزلة لا يثبتون كلاماً لله، لا نفسيًا؛ كما أثبته الأشاعرة، ولا لفظياً قديماً؛ لأنَّ الألفاظ مرتبة والترتيب حادث، ولا لفظياً حادثاً؛ كما قالت الكرامية، بل يثبتون كلاماً لا على أنه متصف به، بل على أنه مخلوق قائم بغيره.
فالكلام عند المعتزلة: هو المؤلف من الكلمات المسموعة الحادثة القائمة بغير الذات؛ فقد خالفوا جميع الفرق.
أدلة الأشاعرة: استدلت الأشاعرة على قدم كلام الله تعالى، وكونه نفسياً بوجوه:
الأول من جهة اللغة: من أن الكلام عندهم صفة نفسية قديمة قائمة بذاته تعالى؛ فالمتكلم في اللغة من قام به الكلام، لا من أوجده في غيره؛ كما قالت المعتزلة؛ لامتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به؛ إذ من أوجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً لغة؛ فلا يسمى الله متكلماً بخلق الكلام في غيره؛ كما قالت المعتزلة: من أن المتكلم من أوجد الكلام في غيره.
وباقي الفرق: من حنابلة وحشوية وأشاعرة وكرامية، لا يتنافى مدعاهم مع مدلول متكلم في اللغة على رأي العضد؛ لأنهم جميعاً يقولون: المتكلم من قام به الكلام؛ فلهذا نحتاج في إثبات مدعى الأشاعرة الخاص؛ وهو الصفة النفسية - إلى إبطال قدم اللفظ وقيامه بذاته تعالى، وهو ظاهر البطلان؛ لأن جعل المرتب الذي تقدم بعض أجزائه وتأخر البعض قديماً، مُفْضٍ إلى التناقض لاستدعاء الترتيب أزلية وحدوثاً، واستدعاء الوصف بالقدم عدم أزليته.
وأما بطلان قيام الحادث بذات الله فظاهر أيضاً؛ فلم يبق لكونه متكلماً مع ملاحظة اللغة، وبطلان قيام لفظ قديم أو حادث بذاته تعالى، سوى أن له صفة نفسية؛ وهو مدعي الأشاعرة.
فإن قيل من جهة المعتزلة: لو كان المتكلم من قام به الكلام، لما صح إطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسيّ؛ لأنه لا بقاء له، ولا اجتماع لأجزائه حتى يقوم بشيء. قلنا: صحة الإطلاق مبنية على أن المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه، لا سيما في الأعراض السيالة، كالمتحرك والمتكلم.
وإن قيل من جهة الحنابلة ومن وافقهم: إن المنتظم من الحروف قد لا يكون مرتب الأجزاء، بل دفعياً كالقائم بنفس الحافظ. وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش. قلنا: الكلام في المنتظم =

وما يستحيل[1]، وما يجوز في حقه، ومن جملة الجائزات منه: بعثة الرسل، وإقامة الدَّلِيلِ على إِثباتِ نُبُوَّةِ محمَّدٍ ﷺ وعصمته فيما يبلِّغه ـ: احتيج في البحث في هذا العلم إلى طرف من عِلْمِ الكَلاَمِ[2]؛ ومن ثَمَّ كان أَحَدَ مَوَارِدِهِ.

ولما كان الفقْهُ مدلولَهُ، ولا يُتَصَوَّرُ[3] فهْمُ الدَّلِيلِ مع الذُّهُولِ عن المدْلُولِ ـ: احتيجَ

= من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة أو المنقوشة بأشكال الكتابة؛ لأنها ليست كلاماً على الحقيقة. والترتيب المستدعى للحدوث لازم للمنتظم من الحروف المسموعة.

الثاني من ناحية العقل: لو لم يتصف الله تعالى بالكلام لاتصف بضده وهو محال؛ فبطل ما أدى إليه وهو عدم الاتصاف، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه؛ وهو الاتصاف.

أما الملازمة: فدليلها أن القابل للشيء إنما يتصف به أو بضده، والله قابل لأنه حيّ. وأما بطلان الثاني: فلأن ضد هذه الصفة نقص، وكل نقص عليه محال؛ لأنه يستلزم احتياجه تعالى إلى من يكلمه، بأن يدفع هذا النقص عنه؛ وهو بين البطلان. وأيضاً: لو اتصف بالنقص، لكان بعض المخلوقين أكمل منه لسلامة كثير منهم عن تلك النقائص.

واعترض على هذا الدليل من جهتين:

على الملازمة: بأن اتصاف الذات بصفة أو ضدها ـ متوقف على تصور تلك الذات بالكنه، وحقيقة ذات الله ليست معلومة لنا بالكنه؛ حتى نعلم ما تقبله مما لا تقبله. وعلى بطلان التالي بإبطال دليله؛ وهو أنا لا نسلم أن الضد نقص؛ لأنكم بنيتموه على الكمال والنقص في الشاهد. ولا يلزم من كون الصفة نقصاً في حق الشاهد، أن يكون كذلك في حق الغائب؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لأن الزوجة والولد كمال في حق الشاهد، نقص في حق الغائب.

الثالث: كلام المتكلم إما أن يكون اسماً للمنتظم من الحروف والأصوات الدالة بالوضع، وإما أن يكون اسماً للمعنى القائم بالنفس؛ فإن كان الأول: فلا يخلو إما أن يكون لكلام الله معنى في نفسه أم لا، فإن لم يكن له معنًى فلا يكون آمراً ولا ناهياً؛ لأن من قال لغيره: افعل كذا، ولا تفعل كذا، ولم يكن لعبارته معنى في نفسه لا يكون آمراً ولا ناهياً، بل يكون عابثاً. وإن كان له معنى في نفسه، فذلك هو الذي يراد ثبوته، ويعبر عنه بكلام النفس. وإن كان الثاني وهو أن الكلام اسم للمعنى القائم بالنفس فذلك هو المطلوب؛ غير أنه لا يخرج عن كونه قديماً أو حادثاً، لا جائز أن يكون حادثاً، وإلا كان الله تعالى محلاً للحوادث، وهو محال للأدلة التي أقيمت على ذلك؛ فلم يبق إلا أن يكون قديماً.

وهذا الدليل وإن أثبت معنى نفسياً، وأبطل كون الكلام ألفاظاً قائمة بذاته تعالى ـ فلم يثبت به أن هذا المعنى النفسي غير العلم والإرادة، وإن شئت أن ترجع إلى إبطال قول المعتزلة ومن لف لفهم، فلترجع إلى تحقيق صفة الكلام لشيخنا حافظ مهدي.

(١) المستحيل: ما لا يتصور في العقل وجوده ضرورة؛ كتعري الجرم عن الحركة والسكون، أو نظراً؛ كالشريك له تعالى. ينظر تعليقات على الجوهرة ص ١٨.

(٢) ينظر مقدمة التحقيق.

(٣) التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الإدراك.

وعلى قسم من العلم مقابل للتصديق، ويسميه بعضهم بالمعرفة ـ أيضاً.

ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصوراً واحداً؛ كتصور الإنسان، وقد يكون متعدداً بلا نسبة؛ كتصور الإنسان والكاتب، وقد يكون متعدداً مع نسبة: إما تقييدية؛ أي غير تامة؛ وهي على =

إلى الفِقْهِ، وكان أَحَدَ موارده، إلاَّ أن استمداده منه من حيث تصوُّره، لا من حيث ثُبُوتُهُ أو نفيه؛ فإن الفقه فرعه؛ فلا يكون مادَّةً له؛ فَيَدُورَ.

ثـم اعلَمْ: أن الكلام يُطْلَقُ على المعنى القَائِم بالنَّفْس، وعلى الكلامِ اللفظيِّ، والبَحْثُ في هذا العلم إنما يَقَعُ في القِسْمِ الثَّاني؛ إِذِ الدَّلاَلَةُ به.

وينقسم إلَىٰ مستعمَلٍ ومُهْمَلٍ[1]:

فالمُهْمَلُ: ما لَمْ يُوضَعْ للدَّلاَلَة، وليس من غرضنا.

والمستعملُ: ما وُضِعَ للدَّلالةِ[2]، وهو موضوعُ بَحْثِنَا في هذا العِلْمِ.

= قسمين: توصيفية، وإضافية؛ كالحيوان الناطق، وغلام زيد. وإما تامة غير خبرية كقولك: اضرب. وإما خبرية يشك فيها أو مرجوح، فإن كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم.

وأما الأجزاء الشرطية: فليس فيها حكم ـ أيضاً ـ إلا فرضاً بحذف أدوات الشرط، واعتبار كل منها قضية برأسها؛ فإدراكها ليس تصديقاً بالفعل بل بالقوة القريبة منه، وهذا على خلاف مذهب أهل العربية. ينظر كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٤/ ٢٣١.

(١) قال ابن فارس: المهمل على ضربين: ضربٌ لا يجوزُ ائتلاف حروفه في كلام العرب البتّة، وذلك كجيم تؤلّف مع كاف، أو كاف تقدّم على جيم، وكعين مع غين، أو حاء مع هاء أو غين، فهذا وما أشبَهه لا يأْتلِف.
والضّرْب الآخر: ما يجوزُ تألّف حروفه؛ لكنَّ العرب لم تقل عليه، وذلك كإرادة مُريد أن يقول عضخ، فهذا يجوز تألّفه وليس بالنافر؛ ألا تراهم قد قالوا في الأحرف الثلاثة: خضع، لكن العرب لم تقل: عضخ؛ فهذان ضربان للمهمل.
وله ضربٌ ثالث: وهو أن يريد مريدٌ أن يتكلّم بكلمةٍ على خمسة أحرف ليس فيها من حروف الذلق أو الإطباق حرف، وأي هذه الثلاثة كان فإنه لا يجوز أن يسمّى كلاماً. وأهلُ اللغة لم يذكروا المهمَل في أقسام الكلام، وإنما ذكروه في الأبنيةِ المهمَلة التي لم تقل عليها العرب.
وقال ابن جنّي في الخصائص: أما إهمالُ ما أُهْمِل مما تحتمله قسمةُ التركيب في بعض الأصول المتصوَّرة أو المستعملة ـ فأكثرُه متروكٌ للاستثقال، وبقيتُه ملحقةٌ به ومقَفَّاة على إثْره.
فمن ذلك ما رُفِض استعماله لتقَارُب حروفه، نحو سص، وصص، وطت، وتط، وضش، وشض.
ينظر المزهر ١/ ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٢) عرفها بعض المناطقة بأنها فهم أمر من أمر، فالأمر الأول هو المعنى، والثاني هو اللفظ، وقد أخذ على هذا التعريف بأن الفهم صفة الفاهم، والدلالة صفة اللفظ. فالتعريف لم ينطبق على المعرف. وقد أجيب عن ذلك: بأن المراد انفهام أمر من أمر، فقد أطلق السبب وأريد المسبب؛ وذلك لأن الفهم سبب في الانفهام؛ إذ هو مطاوع للفهم. يقال: فهمت اللفظ فانفهم، أي اللفظ، وإذن يكون الانفهام صفة للفظ، فانطبق التعريف على المعرف، وعرفها آخرون بكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، أي كون الشيء سواء أكان لفظاً أو غيره متلبساً بحالة هي معرفة جهة دلالته من ناحية الوضع أو العادة أو العقل يلزم من العلم به، أي بالشيء، العلم بشيء آخر الذي هو المعنى والمدلول.
وتنقسم الدلالة إلى لفظية وغير لفظية، وفي كلٍّ: إما وضعية، وإما عقلية، وإما عادية؛ فتكون الأقسام ستة. ينظر مذكرة شيخنا الشيخ صالح موسى شرف ص ٨ ـ ٩.

الْبَابُ الأَوَّلُ

فِي أَحْكَامِ اللُّغَاتِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الْمَسْأَلَةُ الأُولَىٰ
فِي تَقْسِيمَاتِ الأَلْفَاظِ
فَنَقُولُ:

اللَّفْظُ: إِمَّا أَنْ يُعْتَبَرَ بِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ تَمَامِ مُسَمَّاهُ؛ وَهُوَ الْمُطَابَقَةُ.

أَوْ إِلَىٰ جُزْءِ مُسَمَّاهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ جُزْؤُهُ؛ وَهُوَ التَّضَمُّنُ.

قولُهُ: «اللفظ إما أن يعتبر بالنسبة إلى تمام مسماه، وهو المطابقة»[1] - قاصر؛ فإنه لا يشمل من المطابقة سوى المركَّبات، والمطابقةُ أعمُّ؛ فإن المسمَّىٰ قد يكون بسيطاً: كالوجود، والآن، والنقطة، والوَحْدة.

قوله في التضمُّن[2]: «من حيث هو جزؤه» - احتراز من أن يوضع اللفظ للشيء ولجزئه وضعاً أوليًا؛ فيكون إشعاره بكل واحد منهما مطابقة.

مثالُ ذلك: إطلاقُ لفظ «مِصْر» على الوادي المشتَمِلِ على مصر التي هي المدينَةُ المخْصُوصَةُ، واستعمالُهُ في المدينة المخْصُوصة خاصَّةً:

فإن أخذ إشعَارُهُ بها من حَيْثُ اشتمالُهُ عليها -: كان تضُّمناً، وإن نظر إلىٰ عُرفِ الاستعمال

---

(١) فالمطابقية: هي دلالة اللفظ على معناه؛ سواء أكان ذلك المعنى مركباً أو بسيطاً؛ مثل: الذرة، ولهذا كان هذا التعريف أشمل من قولهم في تعريفها: هي دلالة اللفظ على تمام معناه؛ فإن لفظة التمام تشعر بأن المعنى مركب؛ فلا يشمل المعنى البسيط، وسميت هذه الدلالة مطابقية لتطابق اللفظ والمعنى؛ مثل دلالة لفظ محمد على الذات المشخصة، ودلالة الإنسان على الحيوان الناطق. ينظر صالح شرف ص ١٠.

(٢) والتضمنية: هي دلالة اللفظ على جزء معناه؛ كدلالة الإنسان على الحيوان فقط، أو على الناطق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾ [النساء: ٥٤] أي محمداً، فإنه أطلق الناس، وأراد محمداً عليه السلام. ومحمد عليه السلام وإن كان فرداً من الناس، إلا أنه جزء من المجموعة للناس، وسميت هذه الدلالة تضمنية لتضمن المعنى لجزئه، وفهم هذا الجزء ضمن المعنى. ينظر صالح شرف ص ١٠.

أَوْ إِلَى الْخَارِجِ عَنْ مُسَمَّاهُ اللاَّزِمِ لَهُ فِي الذِّهْنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَٰلِكَ؛ وَهُوَ الالْتِزَامُ.

- - - - - - - - - - - - - - - - -

ـ كان ٱستعمالُهُ بها مطابقة.

قوله: في الالتزام[1]: «من حيث هو كذلك» ـ احترازٌ من أن يوضع اللفظ للشيء ولِلاَزِمِهِ وضعاً أوليًا؛ فيكون إشعاره بكلِّ واحدٍ منهما مطابقةً.

مَسْأَلَةٌ: لفظ الكَلاَم، إذا جُعِلَ حقيقةً في المعنى القائِم بالنفسِ، ومجازاً في اللفظ الدالِّ عليه ـ كان إشعاره بالمعنى النَّفسيِّ مطابقةً، وباللفظي من حيث هو دليله، ٱلتزاماً. وإن جُعِلَ حقيقةً فيهما ـ كان إشعاره بكل واحدٍ منهما مطابقةً.

وكان ينبغي أن يَحْتَرِزَ من القِسم الأول أيضاً، فيقول: «مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَٰلِكَ»؛ لعيْن ما سبق[2].

وتقييده باللازم الذِّهْنِيِّ، يعني به: أن يكون بَيِّناً قريباً بحيث ينتقلُ الذهْنُ مِنْ فَهْمِهِ إلى فَهْمِهِ؛ كالشجاعة للأسدِ؛ فإنها لازمٌ ظاهرٌ، فصح إطلاق/ ٢ب الأَسَدِ لإرادَتِها؛ بخلافِ البَخَرِ، وإن كان لازماً للأَسَدِ، إلاَّ أنه خفيٌّ؛ فلا يجوز إطلاق الأسد لإرادته.

وكونُ اللازم ذهنيًّا شرطٌ لا مُوجِبٌ؛ أعني: أن الاستعمالَ يتوقَّفُ عليه، لا أنه متىٰ وُجِدَ، وَجَبَ استعماله[3].

---

(١) والدلالة الالتزامية: هي دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الذي وضع له اللفظ، ولا يدل اللفظ على كل خارج، لأن الخارج عن المعنى لا حصر له؛ لذلك اشترط في هذا الخارج أن يكون له صلة بالمعنى وارتباط به؛ فلا بد أن يكون لازماً له. ينظر مذكرة صالح شرف ص ١٠ ـ ١١.

(٢) وهو قوله: «احترازاً من أن يوضع اللفظ للشيء وللازمه...».

(٣) واللازم إما بَيِّنٌ أو غير بَيِّن: فالبَيِّنُ: ما لا يحتاج في فهمه إلى واسطة، بل تارة يفهم من المعنى الأصلي، مثل الزوجية؛ فإنها لازمة للأربعة، فمتى فهمت الأربعة فهمت الزوجية. وتارة يدرك لزومه عند فهم المعنى الأصلي وفهم اللازم؛ لذلك انقسم اللازم البيّن إلى قسمين:
بيّن بالمعنى الأخص، وبيّن بالمعنى الأعم.
فالأول: ما يكفي في فهمه تصور الملزوم، مثل الزوجية للأربعة؛ فإنك متى تصورت الأربعة فهمت الزوجية وجزمت بلزومها للأربعة، ومثل البنوة اللازمة للأُبوة؛ فمتى فهمت الأُبوة فهمت البنوة ولزومها للأبوة.
والثاني: لا يكفي في فهمه فهم ملزومه فقط، بل لا بد من فهم الاثنين: الملزوم واللازم، حتى يعرف التلازم بينهما؛ وذلك مثل قابلية الإنسان للعلم والكتابة أو الشعر، فإننا قد نتصور الإنسان، ولا يخطر ببالنا قابليته لهذه الأشياء. أما إذا تصورنا الإنسان وتصورنا القابلية للعلم والكتابة، أدركنا أنها لوازم للإنسان، وجزمنا بالتلازم بينهما. فتلخص أن اللازم البيّنَ بالمعنى الأخص: هو الذي يلزم من تصور المعنى تصوره، والبيّن بالمعنى الأعم: هو الذي لا يكفي في فهمه تصور ملزومه، بل لا بد من فهم الاثنين حتى يعرف لزومه.
ومعنى العموم والخصوص هنا أنه كلما وجد اللازم البيّن بالمعنى الأخص، وجد معه الثاني =

وَالدَّالُّ بِالمُطَابَقَةِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ جُزْؤُهُ دَالاً عَلَى شَيْءٍ مِنْ مَعْنَاهُ؛ وَهُوَ المُرَكَّبُ، أَوْ

وليس المرادُ باللُّزوم اللُّزومَ العقليَّ؛ فإنه يصحُّ إطلاقُ اللفظِ المطْلَقِ وإرادةُ المقيَّد، وإطلاقُ البعضِ وإرادةُ الكُلِّ، والأعمُّ لا يستلزمُ الأخصَّ، والجزءُ لا يستلزمُ الكُلَّ؛ وهذه العبارة التي ذكرها عبارةُ المَنْطِقِيِّينَ.

ووجهُ الحَصْرِ فيها: أنَّ اللفظ إمَّا أن يستعْمَلَ في موضوعه أَوْ لا؟: فإن استعمل، فكيفية إشعاره به يسمَّى: مُطَابَقَةً؛ لمطابقة الاستعمال الوضعَ[1].

= كالزوجية للأربعة؛ فإننا إذا تصورنا الأربعة تصورنا لزوم الزوجية. ومن باب أولى إذا تصورنا الاثنين؛ أي: الأربعة والزوجية، فإننا ندرك التلازم بينهما، فوجد في هذا المثال اللازم البيّن بالمعنى الأخص، ووجد معه أيضاً البيّن بالمعنى الأعم.
أما في قابلية العلم ولزومها للإنسان: فلا يوجد فيها البين بالمعنى الأخص؛ لأنه لا يلزم من تصور الإنسان تصورها؛ فتكون لازماً بيّناً بالمعنى الأعم.
هذا كله في اللازم البين الذي لا يحتاج إلى واسطة، وأما غير البين: فهو الذي يحتاج إلى واسطة بين اللازم والملزوم؛ حتى يدرك بهذه الواسطة التلازم بينهما؛ وذلك مثل الحدوث اللازم للعالم؛ فإنه لا يفهم التلازم بينهما إلا بواسطةٍ هي التغير.
وينقسم اللازم البين وغير البين: إلى لازم ذهني وخارجي؛ فالخارجي ما يصح اجتماعه في الخارج مع ملزومه؛ وذلك كالزوجية اللازمة للأربعة، وكقابلية الإنسان للعلم وكالحدوث اللازم للعالم، فإن هذه اللوازم مجتمعة مع ملزوماتها في الخارج. وأما اللازم الذهني: فهو أعم من أن يجتمع مع ملزومه، أو يمتنع اجتماعه مع ملزومه؛ كالبصر اللازم للعمي، فإنه لازم ذهني فقط؛ إذ لا يجتمع مع ملزومه في الخارج؛ لأنهما متعاندان، وإنما هو لازم ذهني فقط.
وهناك لازم عرفي يدرك لزومه من العادة والعرف؛ كالنبات اللازم للغيث، فإن هذا التلازم يدرك بواسطة العادة والعرف. فتلخص مما تقدم أن أقسام اللازم بيّن بالمعنى الأخص، بيّن بالمعنى الأعم، غير بيّن، وفي كلٍّ: إما ذهني أو خارجي ولازم عرفي.
اختلف المتقدمون من المناطقة والمتأخرون منهم: فيرى المتقدمون أن اللوازم كلها معتبرة في دلالة الالتزام. ورأى المتأخرون: أن المعتبر في الدلالة الالتزامية هو اللازم البين بالمعنى الأخص لا غير، والحق ما ذهب إليه المتقدمون، وحجتهم أن المجازات والكنايات تعتمد على اللازم العرفي، فهو معتبر فيها، وإذا كان اللازم العرفي معتبراً، فمن باب أولى اللازم العقلي؛ سواء أكان بيّناً بالمعنى الأخص، أو بالمعنى الأعم، أو غير بين. ينظر مذكرة المنطق لشيخنا صالح شرف ص ١١ - ١٣.

(١) قال التاج السبكي في شرح منهاج البيضاوي: الوضع عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء؛ بحيث إذا أُطلق الأوّلُ فُهِم منه الثاني. قال: وهذا تعريفٌ سديد؛ فإنك إذا أطلقت قولك: «قام زيد»، فُهِمَ منه صُدُور القيام منه.
قال: فإن قلتَ: مدلولُ قولنا: «قام زيد» صدور قيامه؛ سواءٌ أطلقنا هذا اللّفظ أم لم نُطْلِقه؛ فما وجهُ قولكم: بحيث إذا أطلق...؟ قلت: الكلامُ قد يخرج عن كونه كلاماً، وقد يتغيَّر معناه بالتَّقييد؛ فإنك إذا قلتَ: «قام الناس»، اقتضى إِطلاق هذا اللفظ إخبارَك بقيام جميعهم. فإذا قلت: =

لاَ يَكُونَ كَذَلِكَ؛ وَهُوَ المُفْرَدُ.

وإن ٱسْتُعْمِلَ في غير موضوعه؛ فإما أن يلازم موضوعه أَوْ لاَ؟:

فإن لم يلازمْ، فلا دلالة؛ إذ الدليل لا بد أنْ يرتبطَ بالمدْلُولِ، وحيث لا مُلاَزَمَةَ، فلا رَبْطَ؛ فلا دلالة.

وإن لازم، فلا يخلو: إما أن يكُونَ داخلاً في موضُوعِهِ أَوْ لاَ؟، وكيفية إِشعاره بالدَّاخِلِ يسمَّىٰ: تَضَمُّناً، وبالخَارِجِ: ٱلتزاماً.

والمشهور عند الأصوليِّين في تَقْسِيمِ وجوه دلالَةِ اللفْظِ: أَنَّ اللفظَ إما أن يدل بمنطوقه[1]، وتندرج تحته المطابقة والتضمن، أو بمفهومه، وينقسم إلى: مفهوم الموافقة؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فإن النهي عن التأفيف ـ وهو أول درجات الغضب ـ يستلزمُ النهي عن ضروب التأفيف؛ ويسمونه «فَحْوَى الْخِطَابِ».

وإلى مفهومِ المخالفةِ؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦] **مفهومه**: إن لم يكنَّ أولاتِ حملٍ، فلا نفقة؛ ويسمونه «دَلِيلَ الخِطَابِ».

أو باقتضائه، وضرورته: وهو ما يتوقَّف صدق الكلام عليه من الإِضمارِ؛ كقوله ـ عليه الصلاةُ والسَّلام ـ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ والنِّسْيَانُ»[2]، وليسا مرفوعَيْنِ حقيقةً؛ فلا بدَّ مِن إضمارِ «حُكْمُ الخَطَإِ».

= «إن قام الناس» خرج عن كونه كلاماً بالكليّة، فإذا قلت: «قام الناس إلا زيداً». لم يخرج عن كونه كلاماً، ولكن خرج عن اقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زيداً؛ فعلم بهذا أن لإفادة «قام الناس» الإخبار بقيام جميعهم شرطين: أحدهما: ألاّ تبتدئه بما يخالفه. والثاني: ألا تختمه بما يخالفه. وله شرطٌ ثالث أيضاً؛ وهو: أن يكون صادراً عن قصد؛ فلا اعتبار بكلام النائم والساهي. فهذه ثلاثة شروط لا بدَّ منها، وعلى السامع التنبّه لها. فوضحَ بهذا أنك لا تستفيدُ قيام الناس من قوله: «قام الناس» إلا بإطلاق هذا القول؛ فلذلك اشترطنا ما ذكرناه. ينظر المزهر ١/ ٣٨ ـ ٣٩.

(١) أما في اللغة: فالمنطوق هو الملفوظ به، اسم مفعول من: النطق بمعنى: التلفظ والتكلم يقال: نَطَقَ يَنْطِقُ نُطْقاً ومَنْطِقاً ونطوقاً: تكلم بصوت، وحروف تعرف بها المعاني، وناطَقَهُ كَلَّمَهُ وقاوَلَهُ.
قال ابن الحاجب: المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق: وعرف التاج السبكي المنطوق بأنه: «ما دل عليه اللفظ في محل النطق».

(٢) أخرجه ابن ماجه (١/ ٦٥٩) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره والناسي حديث (٢٠٤٥)، والعقيلي في «الضعفاء» (٤/ ١٤٥)، والبيهقي (٧/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧) كتاب الطلاق: باب ما جاء في طلاق المكره، كلهم من طريق محمد بن المصفى، ثنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن عطاء عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله تعالى تجاوز لأمتي عما استكرهوا عليه وعن الخطأ والنسيان» ومن طريق محمد بن المصفى.
أخرجه أبو القاسم الفضل بن جعفر التميمي المعروف بأخي عاصم في «فوائده»، والضياء المقدسي في «الأحاديث المختارة» كما في «المقاصد الحسنة» (ص ٢٢٩). =

= قال الحافظ البوصيري «في الزوائد» (٢/ ١٣٠): هذا إسناد صحيح إن سلم من الانقطاع، والظاهر أنه منقطع، قال المزي في «الأطراف»: رواه بشر بن بكر التنيسي عن الأوزاعي عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس، انتهى. وليس ببعيد أن يكون السقط من صنعة الوليد بن مسلم .اهـ.
وهذا كلام جيد من الحافظ البوصيري ـ رحمه الله ـ والطريق الذي أشار إليه الحافظ المزي.
أخرجه ابن حبان (١٤٩٨ ـ موارد)، والدارقطني (٤/ ١٧٠ ـ ١٧١) كتاب النذور رقم (٢٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٩٥) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره، والحاكم (٢/ ١٩٨) كتاب الطلاق والبيهقي (٧/ ٣٥٦) كتاب الخلع والطلاق: باب طلاق المكره، والطبراني في «الأوسط» كما في «التلخيص» (١/ ٢٨٢)؛ كلهم من طريق بشر بن بكر عن الأوزاعي عن عطاء بن رباح عن عبيد بن عمير عن ابن عباس قال البيهقي: جوده بشر بن بكر.
وقال الطبراني: لم يروه عن الأوزاعي مجوداً إلا بشر .اهـ.
ومن هذا الطريق صححه ابن حبان.
وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.
وللحديث طرق أخرى عن ابن عباس:
الطريق الأول:
أخرجه الطبراني في «الكبير» (١١/ ١٣٣ ـ ١٣٤) رقم (١١٢٧٤) من طريق مسلم بن خالد الزنجي حدثني سعيد ـ هو العلاف ـ عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».
قال الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (ص ٣٢٦): أخرجه الجوزجاني وسعيد العلاف ـ هو سعيد بن أبي صالح ـ قال أحمد: وهو مكي. قيل له: كيف حاله؟ قال: لا أدري، وما علمت أحداً روى عنه غير مسلم بن خالد قال أحمد: وليس هذا مرفوعاً، إنما هو عن ابن عباس من قوله. نقل ذلك عنه مهنا، ومسلم بن خالد ضعفوه .اهـ.
الطريق الثاني:
أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٥/ ٢٨٢) من طريق عبد الرحيم بن زيد العمي، حدثني أبي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «عفي لي عن أمتي الخطأ والنسيان والاستكراه» وعبد الرحيم بن زيد، قال يحيى: ليس بشيء، وقال البخاري: تركوه، وقال السعدي: غير ثقة، أسند ذلك عنهم ابن عدي في «الكامل».
وقال النسائي: متروك، وضعفه أبو داود وأبو زرعة في التهذيب (٦/ ٢٧٣) وزيد العمي، قال الحافظ في «التقريب» (١/ ٢٧٤): ضعيف.
وللحديث شواهد من حديث أبي بكرة وأبي الدرداء وأم الدرداء وثوبان وعقبة بن عامر وابن عمر وأبي ذر.
١ ـ حديث أبي بكرة:
أخرجه أبو نعيم في «أخبار أصبهان» (١/ ٩٠ ـ ٩١) وابن عدي في «الكامل» (٢/ ١٥٠) من طريق جعفر بن جسر بن فرقد عن أبيه عن الحسن عن أبي بكرة قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً: الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه».
قال الحسن: قول باللسان فأما اليد فلا.
ومن هذا الوجه أخرجه الحافظ في «تخريج أحاديث المختصر» (١/ ٥٠٩) وقال: هذا حديث =

... ...

غريب، أخرجه ابن عدي في «الكامل»، عن حذيفة بن الحسن عن أبي أمية محمد بن إبراهيم عن جعفر، وعده في منكرات جعفر، وقال: لم أر للمتقدمين فيه كلاماً، ولعل ذلك من قبل أبيه؛ فإني لم أر له رواية عن غيره. قلت ـ أي الحافظ ـ: أبو أمية ضعفه يحيى بن معين والبخاري وغيرهما .اهـ.

٢ ـ حديث أبي الدرداء:

أخرجه الطبراني كما في «نصب الراية» (٢/ ٦٥)، من طريق أبي بكر الهذلي عن شهر بن حوشب عن أم الدرداء عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي عن النسيان وما أكرهوا عليه».

قال الحافظ في «التلخيص» (١/ ٢٨٢): وفي إسناده ضعف.

٣ ـ حديث أم الدرداء:

أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره»؛ كما في «تخريج المختصر» (١/ ٥٠٩)، من طريق أبي بكر الهذلي عن شهر بن حوشب عن أم الدرداء عن النبي ﷺ قال: «إن الله تجاوز لأمتي عن ثلاث عن الخطأ والنسيان والاستكراه» قال أبو بكر ـ الهذلي ـ: فذكرت ذلك للحسن فقال: أجل، أما تقرأ بذلك قرآناً ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]؟!

قال الحافظ: وأبو بكر الهذلي ضعيف، وفي الإسناد ـ مع ذلك ـ انقطاع أو إرسال بالنسبة لأم الدرداء؛ لأنها إن كانت الكبرى فمنقطع، وإن كانت الصغرى فمرسل، وفي شهر مقال أيضاً .اهـ.

والحديث ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (١/ ٦٦٥)، وعزاه لابن أبي حاتم.

٤ ـ حديث ثوبان:

أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢/ ٩٧) رقم (١٤٣) من طريق يزيد بن ربيعة الرحبي، ثنا أبو الأشعث عن ثوبان عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله تجاوز عن أمتي ثلاثة الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه».

قال الهيثمي في «المجمع» (٦/ ٢٥٣): رواه الطبراني وفيه يزيد بن ربيعة الرحبي وهو ضعيف.

والحديث ضعف سنده الحافظ في «التلخيص» (١/ ٢٨٢).

٥ ـ حديث عقبة بن عامر:

ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٦/ ٢٥٣)، وعزاه للطبراني في الأوسط وقال: وفيه ابن لهيعة، وحديثه حسن، وفيه ضعف.

٦ ـ حديث ابن عمر:

أخرجه العقيلي في «الضعفاء» (٤/ ١٤٥)، وأبو نعيم في الحلية (٦/ ٣٥٢)، والطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع الزوائد» (٦/ ٢٥٣)، كلهم من طريق محمد بن المصفى عن الوليد ثنا مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

قال أبو نعيم: غريب من حديث مالك، تفرد به ابن مصفى عن الوليد، وضعفه العقيلي، وأعله بابن مصفى، ونقل تضعيفه عن الوليد، وقال الهيثمي في «المجمع» (٦/ ٢٥٣): رواه الطبراني في الأوسط، وفيه محمد بن مصفى، وثقه أبو حاتم وغيره، وفيه كلام لا يضر، وبقية رجاله رجال الصحيح.

٧ ـ حديث أبي ذر:

أخرجه ابن ماجه (١/ ٦٥٩) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره والناسي حديث (٢٠٤٣)، من طريق أبي بكر الهذلي عن شهر بن حوشب عن أبي ذر مرفوعاً.

ثُمَّ إِنَّ المُفْرَدَ يُمْكِنُ تَقْسِيمُهُ مِنْ ثَلاَثَةِ أَوْجُهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّ المُفْرَدَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسُ تَصَوُّرِ مَعْنَاهُ مَانِعاً مِنْ وُقُوعِ الشَّرْكَةِ [فِيهِ]؛ وَهُوَ الجُزْئِيُّ، أَوْ لاَ يَمْنَعُ؛ وَهُوَ الْكُلِّيُّ.

وبإيمائه؛ كقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ «**لاَ يَقْضِ القَاضِي؛ وَهُوَ غَضْبَانُ**»[(١)]، يُفْهَمُ منه معنى التعليلِ، أي: لغضبه[(٢)]، وإنْ لم يَنْطِقْ بصيغَةٍ تُشْعِرُ بالتعليل.

هذه الوجوهُ كُلُّها ترجعُ إِلَىٰ دلالة اللفظِ، فَلْتُعْرَفِ الاصطلاحاتُ، ولا مُشَاحَّةَ في الألفاظِ.

ومذهبُ المصنف: أَنَّ دلالتَي التضمنِ والالتزامِ عقليَّتَانِ.

= قال البوصيري في «الزوائد» (٢/ ١٣٠): هذا إسناد ضعيف؛ لاتفاقهم على ضعف أبي بكر الهذلي.
قلت: وللحديث علتان أخرتان: ضعف شهر بن حوشب؛ والانقطاع بينه وبين أبي ذر.
قال العلائي في «جامع التحصيل» (ص ١٩٧): شهر بن حوشب عن تميم الداري وأبي ذر وسلمان رضي الله عنهم، وذلك مرسل .اهـ.
وحديث الباب: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» صححه الحاكم وابن حبان والضياء والذهبي والنووي في الأربعين (ص ٨٥) فقال: إنه حسن.
وحسنه الحافظ في تخريج المختصر (١/ ٥١٠) وقال: وبمجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلاً.
وتبعه تلميذه السخاوي في «المقاصد» (ص ٢٣٠). ورمز له السيوطي بالصحة في «الجامع الصغير» (١٧٠٥).

(١) أخرجه البخاري (١٣/ ١٤٦) كتاب الأحكام: باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان؟ حديث (٧١٥٨)، ومسلم (٣/ ١٣٤٣) كتاب الأقضية: باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان حديث (١٦/ ١٧١٧)، وأبو داود (٢/ ٣٢٦) كتاب الأقضية: باب القاضي يقضي وهو غضبان حديث (٣٥٨٩)، والترمذي (٣/ ٦٢٠) كتاب الأحكام: باب فيما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان حديث (١٣٣٤)، والنسائي (٨/ ٢٣٧ ـ ٢٣٨) كتاب أداب القضاة: باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يجتنبه، وابن ماجه (٢/ ٧٧٦) كتاب الأحكام: باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان حديث (٢٣١٦)، وأحمد (٥/ ٣٦، ٣٨، ٤٦، ٥٤)، والشافعي (٢/ ١٧٧) كتاب الأحكام: باب في الأقضية حديث (٦٢٢)، وأبو داود الطيالسي (٨٦٠)، والحميدي (٢/ ٣٤٨) رقم (٧٩٢)، وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٩٩٧)، وابن حبان (٥٠٦٣، ٥٠٦٤)، ووكيع في «أخبار القضاة» (١/ ٨١، ٨٢)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (١/ ٢٦٠)، والطبراني في «الصغير» (١/ ٢٥٩)، والبيهقي (١٠/ ١٠٥) كتاب آداب القاضي: باب لا يقضي القاضي وهو غضبان، والبغوي في «شرح السنة» (٥/ ٣٣٥ ـ بتحقيقنا)، كلهم من طريق عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه به مرفوعاً.
وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٢) يجب عليه ألا يحكم مع وجود ما يدهش العقل، ويمنعه من التفكير الصحيح؛ كالغضب، والجوع الشديد، والخوف، وضيق الصدر؛ لأن ذلك يمنع من الوصول إلى الحق غالباً.
ينظر المحصول ١/ ٢/ ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

الثَّانِي: أَنَّ مُسَمَّى اللَّفظِ: إِمَّا أَلاَّ يَسْتَقِلَّ بِالْمَفْهُومِيَّةِ؛ وَهُوَ الْحَرْفُ، أَوْ يَسْتَقِلَّ؛ وَحِينَئِذٍ: إِمَّا أَلاَّ يَدُلَّ عَلَىٰ زَمَانٍ مُعَيَّنٍ؛ وَهُوَ الاسْمُ، أَوْ يَدُلَّ؛ وَهُوَ الفِعْلُ.

ومذهب الآمِديِّ[1]: أنَّ دلالة الالتزام خاصَّة عقليةٌ[2].

والحقُّ: أنَّهما عقليَّتَانِ تابعتَانِ للوضع./٣أ

تنكيت: تقييدُه القسمةَ بأنَّ المفردَ[3] ....

---

(١) علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، سيف الدين الآمدي، شيخ المتكلمين في زمانه، ومصنف الإحكام، ولد سنة ٥٥٠ أو بعدها بيسير، ورحل إلى بغداد، وقرأ بها القراءات، وصحب أبا القاسم بن فضلان، وتفنن في علم النظر والكلام والحكمة، وصنف في ذلك كتباً، ويحكى عن ابن عبدالسلام أنه قال: ما تعلمنا قواعد البحث إلا منه، وأنه قال: ما سمعت أحداً يلقي الدرس أحسن منه، كأنه يخطب. له «الإحكام في أصول الأحكام» وغيره. قال الذهبي: وله نحو من عشرين مصنفاً. مات سنة ٦٣١. انظر: طبقات ابن قاضي شهبة ٢/ ٧٩، وفيات الأعيان ٢/ ٤٥٥، سير الأعلام ٢٢/ ٣٦٤ والأعلام ٥/ ١٥٣، وطبقات الشافعية للسبكي ٥/ ١٢٩، النجوم الزاهرة ٦/ ٢٨٥.

(٢) ينظر الإحكام ١/ ١٧.

(٣) هو الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى؛ وذلك صادق بألا يكون له جزء أصلاً؛ مثل همزة الاستفهام، أو له جزء لا يدل أصلاً؛ كالميم من محمد، أو له جزء يدل، لكن لا على جزء المعنى كعبد الله علماً؛ فإن كل جزء منه يدل على معنى قبل جعله علماً، ولكنه ليس جزء المعنى بعد جعله علماً؛ فعبد الله علماً لا يدل إلا على الذات المشخصة، والعبودية المستفادة من عبد، والذات الأقدس المستفادة من لفظ الجلالة قبل جعلهما هنا ليست جزءاً من المعنى العلمي الذي هو الذات المشخصة، أو له جزء ليست على جزء المعنى، لكن تلك الدلالة غير مقصودة؛ مثل: حيوان ناطق علماً على شخص؛ فإن الشخص مركب من الإنسانية، والتشخص؛ فحيوان ناطق علماً معناه الإنسانية والتشخص، فالإنسانية جزء من حيوان ناطق علماً، والإنسانية لها جزء هو الحيوان؛ فيكون الحيوان جزءاً من الجزء، وعلى هذا يكون حيوان ناطق علماً، دالا على الإنسانية؛ لأنها جزؤه، ودال على الحيوان؛ لأنه جزء الجزء، غير أن هذه الدلالة ليست مقصودة للواضع.
وهذا التقسيم منظور فيه إلى حالة المركب الإضافي والتوصيفي قبل العلمية، أما بعد العلمية فلا يدل شيء من الأجزاء على جزء المعنى؛ مثل الزاي: من زيد والميم من محمد. وعلى هذا يكون المفرد قسمين فقط: ما لا جزء له أصلاً؛ كهمزة الاستفهام، أو له جزء لا يدل؛ كالزاي من زيد، وغلام من غلام محمد، وحيوان من حيوان ناطق؛ فكما أن الزاي من زيد لا تدل على جزء المعنى المشخص؛ فكذلك كل جزء من المركبين: عبد الله وحيوان ناطق، بعد العلمية، لا يدل على جزء المعنى.
وينقسم المفرد إلى: أداة، وكلمة، واسم. فإن صح الإخبار به وعنه فهو الاسم، وإن صح الإخبار به لا عنه فهو الكلمة، وإن لم يصح الإخبار به وعنه فهو الأداة. واصطلاح المناطقة هنا غير اصطلاح النحاة؛ فالكلمة عند النحاة اسم لكل واحد من الثلاثة، وعند المناطقة هي قسيم للأداة والاسم؛ لأنها عبارة عن الفعل، ويعبر المناطقة عن الحرف بالأداة. ينظر مذكرة شيخنا صالح شرف ص ١٤ ـ ١٥.

....

والمركَّبَ[1]: الدَّالُّ بالمطابقةِ ـ لا معنًى له؛ فإنه لا يمتنع أن يكُونَ لجُزْءِ اللفظ جُزْءٌ؛ فإن الجملة الشرطيةَ مركَّبَةٌ من جُمْلَتَيْنِ، ولكلِّ واحدةٍ منهما جزءٌ.

ولا يمتنع أيضاً أنْ يكون الملزومُ الخارجيُّ جزءًا؛ فإنه متَىٰ صدَقَتِ القضيَّةُ، صدَقَ عكْسُها، إن كان لها عكْسٌ، وعكس نقيضهَا، وقد يكون [ذٰلِكَ][2] مفرداً، أو مركّباً لا محالة.

والمشهورُ عند المنطِقيِّينَ: أنه لا فَرْقَ بين المؤلَّف والمركَّب.

وصار بعْضُ المتأخِّرين منهم إِلَى أن المركَّب هو: الذي يَدُلُّ جزؤه على معنى في الجملة.

والمؤلَّف هو: الذي يدُلُّ جزؤه عَلىٰ جُزْءِ معناه؛ فـ «بَعْلَبَكّ»، على هذا: مركَّبٌ، وليس بمؤلَّف.

ولا شَكَّ أنَّ اللفظ ينقسم إِلَى: مفردٍ ومركَّبٍ، لكنِ ٱخْتَلَفَ الناسُ في حَدِّهما:

فقال أهل المنطِقِ: المفردُ هو: الذي لا يدُلُّ جزؤه علَى جزء معناه، والمركّب بخلافه. ثم قسَّموا المركَّبَ إِلَى: تركيب إِسناديٍّ، وتقييديٍّ، والإِسناديُّ: تركيبُ الجملِ، والتقييديُّ: تركيبُ الإِضافةِ والصفةِ، وكُل مَا أَمْكَنَ أن يُعَبَّرَ عنه بمفرد.

قال النحاةُ: المفردُ: الكلمةُ الواحدةُ، والمركَّب: ما عداها. ثم قسَّموا التركيبَ إِلَىٰ ثلاثةِ أقسامٍ:

إسناديٌّ، وهو: تركيبُ الجملِ، وتركيبُ الإِضافةِ؛ كـ «غُلَامَ زَيْدٍ»، وتَرْكيبُ بِنْيَةٍ؛ كـ «بَعلْبَك»؛ فـ «بعلبك» مركَّبٌ عند النحاةِ، مفردٌ عند المنطقيين، «وقَيوم» مركَّبٌ عند المنطقيين، مُفْرَدٌ عند النحاة.

وقَولُهُ: «حَيْثُ هو جزؤه»ـ: احترازٌ مِنْ مِثْلِ «إنـ» في «إِنْسان»؛ فَإِنَّ «إِنْ» قد تكون شرطاً، ولكنَّها في لفظِ «إِنْسانٍ» ليسَتْ كذَلِكَ.

قولُهُ: «ويُمْكِنُ تَقْسِيمُهُ مِن ثلاثةِ أوجه:

---

(١) ينقسم إلى مركب تام وناقص، فالتام هو المفيد معنى يصح السكوت عليه؛ مثل: قام محمد، الله موجود، اضرب، وينقسم إلى خبر وإنشاء: فالخبر ما احتملت نسبته الكلامية الصدق والكذب، والإنشاء ما لا يحتمل الصدق والكذب؛ لأنه ليس له نسبة خارجية حتى تطابقها أو لا تطابقها، نسبته الكلامية؛ لأن مدلوله حصل بالتلفظ به، بخلاف الخبر فإن مدلوله حاصل قبل النطق به. والإنشاء يشمل: الأمر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والدعاء، وغير ذلك مما ليس له مدلول خارجي قبل النطق به. والناقص ما أفاد معنى لا يصح السكوت عليه، ويشمل المركب التقييدي وغيره؛ فالتقييدي هو المركب الإضافي؛ مثل: غلام محمد، والمركب التوصيفي مثل الرجل الفاضل؛ فإن المضاف إليه قيد للمضاف، وكذا الصفة قيد للموصوف. وغير التقييدي هو المركب من حرف واسم نحو من عليّ، ومن حرف وفعل نحو ما قام وهل قام؟ ينظر مذكرة شيخنا صالح شرف ص ١٤.

(٢) سقط من الأصل.

. . . .

الأَولُ: أنَّ المُفْرَد، إمَّا أنْ يَكُونَ نَفْسُ تَصوُّرِ مَعْناهُ مانِعاً مِنْ وُقُوعِ الشَّرِكَةِ فِيه. . . .» إلىٰ آخِرِهِ - هَذا تَقْسِيمُ اللَّفْظِ بِاعتِبارِ مَعْناهُ.

وَلاَ شَكَّ فِي آنْقِسَامِ مَدْلُولِهِ إلى الجُزْئيِّ[1]، والكُلِّيِّ. والشَّرْطُ فِي كَوْنِهِ كُلِّيًّا - كَونُهُ غَيْرَ مَانِعٍ مِنَ الشَّرِكَةِ، لاَ حُصَولُ الشَّرِكَةِ فِيهِ بِالفِعْلِ، وأَنْ يَكونَ عَدَمُ المَنْعِ مِنْ حَيْثُ اللفظُ فَقَطْ، وإنِ آمْتَنَعَتِ الشَّرِكَةُ فِيهِ عَقْلاً كَالإِلَهِ.

وَقَدْ ضَبَطَهُ الغَزَّالِيُّ[2] - رَحِمَهُ اللَّهُ - بِقَبُولِ الألِفِ وَاللاَّمِ.

وَرُدَّ عَلَيْهِ: بِأَنَّ قَولَكَ: «وَلَدُ آدَمَ» - عَامٌّ كُلِّيٌّ مَعَ آمْتِنَاعِ قَبُولِهِ الألفَ وَاللاَّمَ.

ثُمَّ الكُلِّيُّ يَنْقَسِمُ إلىٰ: مَا يُمْكِنُ وُجُودُهُ، وَإلىٰ: مَا لاَ يُمْكِنُ وُجُودُه.

وَالثَّانِي: كَشَرِيكِ الإلٰهِ.

والأَوَّلُ: إمَّا أَنْ يُعْهَدَ لَهُ وُجُودٌ أَوْ لاَ يُعْهَدَ:

---

(١) فهو الذي يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين، مثل الأعلام؛ فإن العقل يمنع فرض صدقها علي كثيرين؛ إذ كل علم ملحوظ فيه عند الوضع التشخص الذي لا ينطبق على غيره.
فإن قيل: إن الجزئي بهذا المعنى يمتنع فرض صدقه على كثيرين كلي؛ إذ هذا التعريف له يصدق على كثيرين؛ مثل: محمد وعلي وبكر وغيرهم. وكل ما صدق على كثيرين فهو الكلي، فيكون الجزئي كلياً، ويجاب بأن الجزئي له حالتان: إن نظر إلى معناه فهو كلي ولا مانع من ذلك، وإن نظر إلى أفراده فهي جزئيات وليست كليات؛ إذ كل فرد منها لا يصدق على كثيرين. وهنا في مقابلة الكلي ينظر فيه إلى أفراده.
هذا ويطلق الجزئي على معنى أوسع من المعنى الأول، ويعرف بأنه ما اندرج تحت كلي فيشمل الأعلام؛ فإنها مندرجة تحت إنسان، ويشمل إنساناً؛ فإنه مندرج تحت حيوان، ويشمل الحيوان؛ فإنه مندرج تحت الجسم النامي.
ويسمى الجزئي بهذا المعنى الواسع: الجزئي الإضافي، وهو أعم من الجزئي بالمعنى الأول، وهو ما لا يصدق على كثيرين الذي هو الجزئي الحقيقي؛ فتحصل مما تقدم أن الكلي حقيقي وإضافي. والحقيقي أعم من الإضافي؛ إذ الحقيقي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين؛ فيشمل ستة أقسام. والإضافي هو ما صدق بالفعل على كثيرين؛ فلا يشمل إلا قسمين فقط.
والجزئي أيضاً حقيقي: وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين؛ فلا يشمل إلا الأعلام. والإضافي: ما اندرج تحت كلي؛ فيشمل الأعلام والكليات المندرجة تحت كلي. فالحقيقي في الجزئي أخص من الإضافي، بعكس ما للكلي؛ إذ الحقيقي فيه أعم من الإضافي. ينظر صالح شرف ص ٢٠.

(٢) محمد بن محمد بن محمد، حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي، ولد سنة ٤٥٠، أخذ عن الإمام ولازمه حتى صار أنظر أهل زمانه، وجلس للإقراء في حياة إمامه، وصنف «الإحياء» المشهور، و«البسيط»، وهو كالمختصر للنهاية، وله «الوجيز»، و«المستصفى» وغيرهما. توفي سنة ٥٠٥.
انظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ٢٩٣، وفيات الأعيان ٣/ ٣٥٣، الأعلام ٧/ ٢٤٧ واللباب ٢/ ١٧٠، وشذرات الذهب ٤/ ١٠، والنجوم الزاهرة ٥/ ٢٠٣، والعبر ٤/ ١٠.

. . . .

فَغَيْرُ المَعْهُودِ: كَحَائِطٍ مِنْ يَاقُوتٍ.

وَالمَعْهُودُ: يَنْقَسِمُ إِلىٰ مَا لاَ شَرِكَةَ فِيهِ كَالشَّمْسِ، وإِلىٰ مَا فِيهِ شَرِكَةٌ بِالْفِعْلِ./٣ب وَالذِي فِيهِ شَرِكَة بِالفِعْلِ؛ فَالشَّرِكَةُ فِيهِ: إِمَّا مُتَنَاهِيَةٌ؛ كَالجَوَاهِرِ الموجُودَةِ؛ أَوْ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ، وَلاَ وُجُودَ لِهَذا القِسْمِ عِنْدَ المُتَكَلِّمِينَ؛ ومِثَالُهُ عِنْدَ الحُكَمَاءِ: النُّفُوسُ البَشَرِيَّةُ بَعْدَ مُفَارَقَتِهَا الأَبْدَانَ؛ فإِنَّها عنْدَهُم بَاقِيَةٌ، وَهِي لاَ تَتَنَاهَىٰ.

وَاعْلَمْ أَنَّا إِذَا قُلْنَا عَلى الإِنْسَانِ: «حَيَوان»، وَأَنَّهُ كُلِّيٌّ؛ فَهٰهُنَا اعْتِبَارَاتٌ ثَلاَثَةٌ:

أَحَدُهَا: أَنْ يُرادَ بِهِ «الخَاصَّة» من الحَيَوانِ التِّي شَارَكَ بِاعْتِبَارِهَا الإِنْسَانُ غَيرَهُ؛ وَهَذا يُقَالُ لَهُ: «الكُلِّيُّ الطَّبِيعِيُّ»[1].

وَتَارَةً: يُرَادُ بِهِ أَنَّهُ غَيرُ مَانِعٍ مِنَ الشَّرِكَةِ، وَهَذَا هُوَ «الكُلِّيُّ المَنْطِقِيُّ»[2].

---

(١) وقد اختلف المناطقة في وجود الطبيعي وعدم وجوده: فمن قائل: إنه لا وجود له أصلاً؛ لا استقلالاً، ولا تبعاً، ومن قائل: إنه موجود تبعاً لوجود أشخاصه؛ فإن أشخاصه موجودة في الخارج، والكلي جزء منها، وجزء الموجود موجود. مثلاً الإنسان المعروض للكلي المنطقي موجود تبعاً لوجود أفراده المشخصة؛ مثل: محمد وعلي وبكر وكل شخص مركب من الإنسان والتشخص، ومن قائل: إن وجود الكلي الطبيعي وجود ظلي؛ لأنه يماثل صور أفراده الموجودة في الخارج، فهو كالصورة في المرآة، أو كالظل للإنسان، أما المنطقي والعقلي فلا وجود لهما إلا في الذهن باتفاق. ينظر صالح شرف ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) سمي بذلك لأنَّ عماد البحث فيه في علم المنطق وللكلي اعتبارات ثلاثة: كلي منطقي، كلي طبيعي، كلي عقلي.

فمفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً: وهو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، أو هو الصادق على كثيرين على الرأيين المتقدمين في مفهوم الكلي، فهذا المفهوم الكلي هو الكلي المنطقي الذي يعنى به في المنطق، وهو عام يصدق على أفراد كثيرة؛ مثل الإنسان والحيوان والناطق والضاحك والماشي، وهذه الأفراد عرضت لها الكلية، فهي معروضة لمفهوم الكلي؛ لأنه يصدق عليها، وهذا المعروض من أفراد الكلي يسمى كلياً طبيعياً، أي: منسوباً إلى الطبيعة والحقيقة.

ولا شك أن كل فرد من أفراد الكلي حقيقة في نفسه.

ومن المعلوم أن مفهوم الكلي المنطقي غير مفهوم أفراده التي صدق عليها؛ إذ مفهوم الكلي هو الصادق على كثيرين، ومفهوم الإنسان حيوان ناطق، ومفهوم الحيوان هو الجسم النامي الحساس، وكذا يقال في مفهوم الناطق والضاحك والماشي.

والمجموع المركب من الكلي المنطقي والطبيعي هو الكلي العقلي؛ لأنه لا وجود له إلا في الذهن والعقل؛ فهذه هي الاعتبارات للكلي. وتجرى هذه الاعتبارات أيضاً في أنواع الكلي التي هي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام. فمفهوم الجنس جنس منطقي؛ وهو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة، وما صدق عليه هذا الجنس من الحيوان والنامي والجسم والجوهر يسمى جنساً طبيعياً، والمركب من الجنس المنطقي والطبيعي يسمى جنساً عقلياً، وكذا يقال في النوع؛ =

....

وتارةً: يراد به الأمرانِ، أعني: الحيوانيَّةَ التي وقَعَتْ بها الشَّرِكَة [وَ] مِنْ كَوْنِها غيرَ مانعةٍ، وهذا هو «الكُلِّيُّ العَقْلِيُّ».

والأولُ: موجودٌ في الأَعْيَانِ؛ لأنه جزءٌ من الإِنسان الموجودِ، وجزءُ الموجودِ موجودٌ.

والثاني: لا وُجُودَ له في الأعيانِ؛ لاشتماله على ما لا يتناهَىٰ.

والثالث: الحقُّ أنه لا وجُودَ له في الأعيانِ؛ لاشتماله على ما لا يتناهَىٰ.

وزعم أفلاَطُونُ؛ أنه موجودٌ في الأَعيان، وأنَّ الإِنسان الكُلِّيَّ حاصِلٌ في الخَارِجِ.

ثم «الكُلِّيُّ» إما أن يكون موضوعاً لِتَمَام الماهيَّة[1]؛ كالإِنسان، أو لجزئها؛ كالحيوانِ، أو الناطقِ؛ على الإِنسان ـ أو الخارجِ عنها؛ كالضَّاحِكِ، والماشي؛ على الإِنسان.

ثم الدالُّ على تمام المَاهيَّة: إمَّا ألا يوجَدَ منْهُ إلاَّ واحدٌ: كالشمس ـ فهو المقُولُ على الماهيَّة بأعتبارِ الخصوصية فقطْ أو يوجدَ منه أكثر؛ وحينئذٍ: تلك الحقائقُ: إما أن تتفاوَتَ في شيءٍ من الذاتيَّاتِ، أو لا تتفاوَتَ: فإن تفاوتت؛ كالحيوان المقُولِ على الإِنسان، والفَرَسِ، والطائرِ ـ فهو المقولُ على الماهيَّة؛ باعتبار الشَّرِكة فقطْ، وإن لم تتفاوَتْ: كالإِنسان المَقُولِ على زَيْدٍ وعمرو ـ فهو المقولُ على الماهيَّةِ؛ بأعتبار الشَّرِكة والخصوصيَّة معاً.

وأما المقولُ على جزءِ الماهيَّة، فهو الذاتيُّ: فإما أن يكون واقعاً في طَرَفِ مَا بِهِ الشَّرِكة، أو في طَرَفِ ما بِهِ التمييزُ:

فإن وقعَ في طَرَفِ ما به الشَّرِكَةُ: فإما أن يكون تَمَامَ المشترك أَوْ لاَ؟: فإن كان تَمَامَ المُشْتَرَكِ؛ كالحيوانِ بالنِّسبة إلى الإنسان ـ فهو الجِنْسُ[2].

= فمفهومه نوع منطقي، ومعروضه من الإنسان والفرس والأسد نوع طبيعي، والمركب من النوع المنطقي والطبيعي نوع عقلي. وقس على هذا بقية الكليات الخمس. ينظر صالح شرف ص ٤٦ ـ ٤٧.

(١) الماهية مأخوذة من «ما هو» بإلحاق ياء النسبة وحذف إحدى الياءين معناه: ما به الشيء هو هو، وتطلق غالباً على الأمر المتعقّل مثل المتعقّل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. ينظر قواعد الفقه ص ٤٥٩.

(٢) هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو. ومعنى المقول على الكثرة المحمول عليها، فلفظ يقال أو مقول معناه: الحمل، فالجنس محمول على كثيرين، والمحمول على كثيرين لا يكون إلا كلياً. لذلك استغنى عن ذكر الكلي؛ لأن المقول على كثيرين يغني عنه، وقد اشتمل هذا التعريف على جنس وفصلين. فالمقول على الكثرة جنس في التعريف يشمل المعرف وغيره من النوع والفصل والخاصة والعرض العام؛ إذ كلها تقال على كثيرين، وقولنا: المختلفة الحقيقة فصل أول يخرج النوع؛ لأنه يقال على الكثرة المتفقة الحقيقة. وقولنا: في جواب ما هو فصل ثان أخرج باقي الكليات الفصل والخاصة والعرض العام؛ لأن الفصل والخاصة يقالان على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب أي، والعرض العام لا يقع في جواب ما ولا أي، ولهذا انطبق التعريف على =

وإن لم يكن، فهو: إما جنسُ الجنسِ، أو جنسُ جِنْسِ الجِنسِ: كالنَّامي والجِسْم على الإِنسان، أو فَصْلُ الجِنْسِ المتحرِّك بالإِرادة.

وإن كان واقعاً في طَرَفِ ما به التمييز: فإما أن يكونَ تَمَامَ المميِّز، فهو الفصْلُ: كالناطقِ، وإمَّا ألا يكون تمامَ المميِّز، فهو: إما جنْسُ الفَصْلِ[1]: كالمميِّز للإِنسان، أو/ ١٤أ فصْلُ الفَصْلِ: كَكَوْنِهِ ذا قوة فِكْرِيَّة.

= المعرف.

وإليك مثال للجنس: فحيوان جنس؛ لأنه يحمل على كثيرين متباينين بالحقيقة، فإذا سئلت بما هو الإنسان والفرس، قلت في الجواب: حيوان، وكذا لو سئلت عن جميع أفراد الحيوان، كان الجواب هو الحيوان.

وينقسم الجنس إلى قريب وبعيد: فالقريب هو الذي يقع جواباً عن جميع أفراده المشتركة فيه؛ كما يقع جواباً عن أي اثنين من أفراده أو أكثر. فحيوان مثلاً جنس قريب؛ لأنه يقع جواباً عن جميع أفراده، وعن أي اثنين منها أو أكثر. فإذا قيل لك: ما هو الإنسان والذئب والجمل والأسد؟ قلت في الجواب: حيوان. وإذا قيل لك: ما هو الإنسان والفرس؟ قلت في الجواب: حيوان، وإذا قيل لك: ما هو الأسد والنمر والبقر؟ قلت في الجواب: حيوان، فحيوان يقع جواباً عن جميع أفراده؛ كما يقع جواباً عن أي اثنين منها أو أكثر، وسمي قريباً لقربه من أفراده؛ إذ لا واسطة بينه وبينها؛ ولذا قال السعد في تعريف القريب: فإن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما شاركها فيه هو الجواب عنها وعن الكل - فقريب.

أما الجنس البعيد: فهو الذي يقع جواباً عن جميع أفراده مجتمعة، ويقع جواباً عن بعض منها دون بعض، وذلك مثل نام؛ فإنه يقع جواباً عن جميع أفراده، مثل ما لو سئل عن ما هو الحيوان والنبات؟ كان الجواب هو نام وكذا لو قيل: ما هو الإنسان والشجر؟ قيل: نام، أما لو سئل عن ما هو الإنسان والفرس؟ فلا يقع جواباً عنهما؛ لأنه ليس تمام المشترك بينهما، مع أنهما من أفراده مشتركان فيه.

ومثل جسم؛ فإنه يقع جواباً عن جميع أفراده من الحيوان والنبات والجماد؛ فإذا سئل عنها: بما هو الحيوان والنبات والجماد؟ كان الجواب: هو جسم. أما لو قيل: ما هو الحيوان والنبات؟ لم يقع جواباً عنهما؛ لأنه ليس تمام المشترك بينهما. ولو قيل: ما هو الحيوان والجماد؟ فإنه يقع جواباً عنهما.

ومثل جوهر، فإنه يقع جواباً عن جميع أفراده؛ مثل ما لو قيل: ما هو الحيوان والنبات والجماد والعقل؟ قيل جوهر. فنام وجسم وجوهر، كلها أجناس بعيدة.

وبالجملة: فالجنس البعيد هو الذي يقع جواباً عن الأفراد المشتركة فيه؛ بشرط أن يكون تمام المشترك بينهما، ولا يقع جواباً عن الأفراد المشتركة فيه إذا لم يكن تمام المشترك بينها.

وسمي الجنس البعيد بعيداً؛ لأنه يبعد عن الماهية: إما بمرتبة واحدة، أو بمرتبتين، أو ثلاث.

ينظر: صالح شرف ٣٠ - ٣٣.

(١) هو المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته، فالمقول على الشيء جنس في التعريف يشمل سائر الكليات، وقولنا: في جواب أي شيء هو في ذاته مخرج للنوع والجنس، فإنهما يقالان =

.... : ....

ثم الخارجُ: إمَّا أن يكون ملازماً للماهيَّة: كالإِمكان للجوْهَرِ، أو ملازماً في الوجود: كالحدوثِ للجَوْهَر، أو مفارقاً: كالأبيض وهو إما أن يثبُتَ لنوعٍ واحدٍ: كالضاحِكِ له، فهو الخَاصَّة[1]. أو لأنواعٍ: كالماشي، وهو العَرَضُ العامُّ[2].

= في جواب ما هو، ومخرج للخاصة، فإنها تقال في جواب أي شيء هو في عرضه، ومخرج للعرض العام؛ فإنه لا يقع جواباً لـ «ما»، ولا لـ «أي».

ومن هذا التعريف تعلم أن الفصل يقال على ما تحت حقيقة واحدة؛ مثل أي شيء يميز الإنسان في ذاته، فيقال في الجواب: ناطق، ويقال على مختلفي الحقيقة؛ مثل أي شيء يميز الإنسان والفرس في ذاتهما، فيقال: حساس، ولذلك قال السعد في تعريفه: المقول على الشيء أعم من أن تكون أفراده متفقة الحقيقة أو مختلفة فيها، وأعم من أن يكون الشيء المسئول عنه واحداً أو متعدداً، ومن هذا التعريف أيضاً انقسم الفصل إلى قريب وبعيد.

الفصل القريب هو الذي يميز الماهية عن جميع ما عداها؛ مثل ناطق بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنه يميز الإنسان عن الفرس وغيرها من أنواع الحيوان؛ وذلك لأنه مختص بماهية الإنسان لا يوجد في غيرها، ومثل حساس بالنسبة إلى حيوان؛ فإنه فصل قريب له يميزه عن جميع ما عداه من أفراد النامي.

أما الفصل البعيد: فهو الذي يميز الماهية عن بعض ما عداها لا عن الكل؛ مثل حساس بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنه فصل بعيد له يميزه عن النبات، ولا يميزه عن سائر أفراد الحيوان. ينظر صالح شرف ٣٨ ـ ٣٩.

(١) الخاصة هي المقول على ما تحت حقيقة واحدة في جواب أي شيء هو في عرضه: فالمقول على ما تحت حقيقة واحدة يخرج الجنس، وقوله: في جواب أي شيء يخرج النوع، وقولنا: في جواب أي شيء في عرضه يخرج الفصل، ولك أن تعرفها بأنها الخارج عن الماهية المختص بها. فالخارج عن الماهية مخرج للجنس والنوع والفصل، والمختص بها مخرج للعرض العام، ومثالها: العلم والكتابة والشعر والضحك للإنسان؛ فإن هذه الأشياء خارجة عن حقيقة الإنسان، إلا أنها مختصة به لا تتعداه إلى غيره.

وتنقسم الخاصة إلى لازمة ومفارقة، واللازمة إما ذهناً أو خارجاً، والمفارقة إما ببطء أو بسرعة. فاللازمة مثل الزوجية للأربعة، ومثل قبول العلم والكتابة للإنسان. واللازمة ذهناً فقط مثل البصر اللازم لماهية العمي، واللازم خارجاً كالإحراق للنار، فإنه لازم لها خارجاً، وكل لازم خارجاً لازم ذهناً ولا عكس.

وأما المفارق ببطء، فكالشباب للإنسان، فإنه مختص به، ولكنه مفارق ببطء. والمفارق بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل، فإنهما خاصتان بالإنسان يزولان بسرعة. ينظر صالح شرف ص ٤٤.

(٢) العرض العام: هو الخارج عن الماهية الغير مختص بها، فقولنا: الخارج عن الماهية مخرج للجنس والفصل والنوع، وقولنا: غير مختص بها مخرج للخاصة، ومثاله الماشي بالنسبة إلى الإنسان، فإنه عرض عام لا يختص بالإنسان، أما إذا نسب الماشي إلى الحيوان فيكون خاصة له، ومن هذا تعلم أن العرض العام للنوع خاصة للجنس، ومثل الماشي الأكل والشرب والنوم، فإنها بالنسبة إلى =

الثَّالِثُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ وَاحِداً والْمَعْنَىٰ وَاحِداً، أَوْ يَكُونَ اللَّفْظُ كَثِيرًا وَالْمَعْنَىٰ كَثِيرًا، أَوْ يَكُونَ اللَّفْظُ كَثِيرًا وَالْمَعْنَىٰ وَاحِداً، أَوْ يَكُونَ اللَّفْظُ وَاحِداً وَالْمَعْنَىٰ كَثِيراً:

قوله، في تقسيمِهِ المُفْرَدَ إلى الاسْمِ، والفعْلِ، والحَرْفِ: «إما ألاَّ يستقلَّ بالمفهوميَّة[1]؛ وَهُوَ الحرف[2]».

يَرِدُ عَلَيْهِ: الأسماءُ التي لا يُفْهَمُ معناها دُونَ متعلَّقاتها؛ نَحْوُ: أَيّ، وكُلّ، وبَعْض، وغَيْر، وتحت، وفَوْق.

وأجيبَ: بأنَّا نعْنِي بالمفهوميَّة مفهوميةَ التركيب؛ فإن التقسيمَ في المفردِ، وهذه الألفاظ، وإن ٱفتقرَتْ إلى الإضافة، فليس ذلك إلا في فَهْمِ معناها التركيبيِّ التقييديِّ، وإلا فالكلِّية، والبعضيَّة، والقرينةُ ـ مفهومةٌ من مجرَّد اللفظِ.

قوله: «أو يستقلَّ، وحينئذٍ: إما ألاَّ يدُلَّ على زمانٍ معين وهو الاسم»: يَرِدُ عليه: الصَّبُوح[3]، والغَبُوق[4]؛ إبطالاً لِعَكْسِهِ.

قوله: «أو يَدُلَّ وهو الفعْلُ»: لا يكْفِي؛ فإنه يَرِدُ عليه بعْضُ الظروف، والغَبُوقُ والصَّبُوحُ؛ إبطالاً لطَرْدِهِ؛ فلا بد من زيادةٍ، وهو أنْ يُقَالَ: إمَّا ألاَّ يدُلَّ بِبِنْيَتِهِ علَىٰ أحد الأزمنةِ الثلاثةِ، وهو ٱلاسم، أو يدُلّ، وهو الفِعْلُ.

قوله في القسمة الثالثة في القِسْم الأوَّل منه: «وهو أن يكون اللفظُ واحداً، والمعنَىٰ

= الإنسان أعراض عامة، وبالنسبة إلى الحيوان أعراض خاصة.
وينقسم العرض العام إلى لازم ومفارق، واللازم: إما ذهناً أو خارجاً، والمفارق إما ببطء أو بسرعة، فأقسامه كأقسام الخاصة. وأمثال اللازم: الفردية للثلاثة، فهي لازمة للثلاثة ذهناً، إلا أنها غير مختصة بالثلاثة، واللازم خارجاً مثل السواد للغراب؛ فإنه لازم للغراب خارجاً، والمفارق البطيء الصغر للإنسان، فإنه غير لازم ويزول ببطء، والمفارق بسرعة كالأكل والشرب للإنسان. ينظر مذكرة صالح شرف ص ٤٥.

(١) المفهوم: هو الصورة الذهنية؛ سواء وضع بإزائها الألفاظ أولا؛ كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ. الكليات ٤/ ٢٨٢.

(٢) (الحرف) في اصطلاح النحاة: كلمة دلت على معنى في غيره ويسمى بحرف المعنى أيضاً، وبالأداة أيضاً، ويسميه المنطقيون بالأداة، ومعنى قولهم: على معنى في غيره: على معنى ثابت في لفظ غيره، فإن اللام في قولنا الرجل مثلاً يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل، «وهل» في قولنا: هل قام زيد؟ يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد، وقيل: المعنى على معنى حاصل في غيره؛ أي: باعتبار متعلقه لاعتباره في نفسه. ينظر كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ٧٦.

(٣) الصبوح: ما شرب بالغداة فما دون القائلة، أو هو كل ما أكل أو شرب غدوة، وهو خلاف الغبوق. ينظر لسان العرب ٤/ ٢٣٨٩.

(٤) الغبوق: الشرب بالعشي. ينظر لسان العرب ٥/ ٣٢١٠.

أَمَّا القِسْمُ الأَوَّلُ ـ وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ وَاحِداً وَالْمَعْنَىٰ وَاحِداً ـ: فَذَلِكَ الْمَعْنَىٰ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسُ تَصَوُّرِ معْنَاهُ مَانِعًا مِنْ وُقُوعِ الشَّرْكَةِ فِيهِ؛ وَهُوَ العَلَمُ، أَوْ لاَ يَكُونَ؛

واحداً؛ فذلك المعنَىٰ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسُ تصوُّرِ معْنَاهُ مانِعاً من الشَّرِكَةِ وهو العَلَمُ[1]، أو لا يَكُونَ»:

ظاهر هذا التقسيم فيه تكريرٌ؛ فإنه قد تقدَّم مثلُهُ، وليس كذلكَ فإنه أراد بالأَوَّلِ: تقسيمَ اللَّفظِ بأعتبار معناه، وأراد بهذا الثاني: تقسيمَ المَعْنَىٰ باعتبارِ لفظه.

قوله: «وهُو العَلَم»؛ إِنْ عَنىٰ به «العَلَمَ» في اصطلاح النحاة، فالعَلَمُ عندهم أخصُّ مما ذَكَر؛ فإِن [هذا][2] التقسيم الذي ذَكَرَهُ مندرجٌ فيه المُضْمَرَاتُ[3]، وأسماءُ الإِشارةِ، وغيرُهُما.

---

(١) العَلَمُ: أحد المعارف السبعة؛ وهو كل اسم يعين المسمى نحو: محمد وطريف ودمشق ودجلة. وهو نوعان: علم جنس أو علم جنسي؛ وعلم شخص أو علم شخصي. (انظر مادتي جنس وشخص) كتاب المصطلحات النحوية.
ويخص علم الأجناس الأنواع التي لا تُؤْلَفُ عادة من السباع والوحوش والأحناش؛ وذلك تعويض عما فاتها من وضع الأعلام لأشخاصها؛ إذ لا ضرورة تدعو إلى ذلك نحو: أسامة للأسد وثعالة للثعلب وأم عريط للعقرب.
وأما علم الشخص: فهو يطلق على العاقل وغيره مما يؤلف من الحيوان، وغير الحيوان نحو جعفر وسعاد وعدن ولاحق (اسم لفرس) وشدقم (اسم لجمل).
وينقسم العلم إلى مرتجل؛ وهو ما لم يسبق له استعمال قبل العلمية في غيرها مثل: سعاد. ومنقول وهو العلم الذي استعماله في غير العلمية قبل استعماله علماً كأن يكون صفةً ثم تُسمى بها مثل الحارث، أو يكون مصدراً في الأصل نحو: فضل، أو اسم جنس كأسد.
وقد يكون النقل من جملة فعلية أو اسمية كأن يسمى شخص ما «قام زيد» أو «زيد قائم»، ويرى سيبويه أن الأعلام كلها منقولة، كما روي عن الزجاجي أنها كلها مرتجلة.
وينقسم العلم أيضاً إلى مفرد نحو: خالد وشمس، ومركب تركيباً مزجياً نحو: بعلبك وحضرموت أو إضافياً نحو: عبد الله وأبي قحافة أو إسنادياً نحو: جاد المولى وبرق نحره. وينقسم كذلك إلى اسم نحو: سعد ولقب نحو: زين العابدين. وكنية نحو: أم سعد وأبي عبادة. ينظر معجم المصطلحات النحوية ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) سقط في الأصل.

(٣) الضَّمِير والمُضْمَر: هو اللفظ الموضوع للدلالة على الغائب مثل: هو، والمتكلم مثل أنا، والمخاطب مثل أنت. وتسمية هذا النوع من الأسماء بالضمير أو المضمر ـ تسمية بصرية في حين أن الكوفيين يطلقون عليه كناية ومكنياً.
وقد سمي هذا النوع من الألفاظ بالضمير لضموره؛ أي: هزاله وقلة حروفه، وهو أحد المعارف السبعة، بل هو أعرفها وأولها في التعريف. وله أقسام كثيرة منها:
الضمير البارز والضمير المستتر؛ فالبارز منه: ما ينطق وتكون له صورة في اللفظ مثل: أنا وأنت ونحن، والمستتر هو ما لا وجود له في اللفظ ولا يضمر منه إلا المرفوع لكونه عمدة. (انظر مادة بارز) و(مادة مستتر) ومن الضمير البارز المتصل التاء في قمت والواو في أكلوا ـ ومن البارز =

وَحِينَئِذٍ: يَكُونُ حُصُولُ ذَلِكَ الْمُسَمَّىٰ فِي تِلْكَ الْمَوَاضِعِ: إِنْ كَانَ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُوَ: الْمُتَوَاطِئُ، وَإِنْ كَانَ فِي بَعْضِهَا أَوْلَىٰ مِنَ الْبَعْضِ، فَهُوَ: اللَّفْظُ الْمُشَكِّكُ.

أَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي ـ وَهُوَ: أَنْ تَكُونَ الأَلْفَاظُ كَثِيرَةً وَالْمَعَانِي كَثِيرَةً ـ: فَحِينَئِذٍ: يَكُونُ

وإن عَنَىٰ به ٱلاصطلاحَ علَىٰ تسميته عَلَماً ـ فلا مشاحَّةَ في ٱلاصطلاحِ.

وتحريره: أن يُقَالَ: فهو العَلَمُ، أو ما يَقُومُ مَقَامَهُ.

قوله: «أَوْ لاَ يَكُونَ» يعني: أَوْ لا يكونَ نفْسُ تصوُّر معناه مانِعاً من الشَّركة.

قوله: «وحينئذٍ: ذلك المسمَّىٰ في تلك المواضِعِ، إِمَّا أَنْ يكون بالسَّوِيَّةِ: وهو المتواطِئُ»[1].

يعني: إِنْ كان حصولُهُ في موارده بالسَّويَّة، فهو المتواطِئ؛ مثاله: الإِنْسَان؛ فإنه، وإن قيل على كثيرين، فإن/ ٤ب أولئك الكثيرينَ لا يتفاوَتُونَ في ذَلِكَ المعنَىٰ؛ ومعنى ٱلتواطُؤِ: التوافُقُ؛ قال الله تعالَى: ﴿لِيُوَاطِـُٔوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٣٧].

قوله: «وإن كان في بعضها أَوْلَى من بعضٍ» يعني: إن كان حصولُ ذلك المعنَىٰ في مواردِهِ لا بالسَّويَّة، بل يكون في بعْضِها أَوَّلِيًّا وأَوْلَىٰ: كإطلاق الوجود على واجب الوجود، وعَلَى المُمْكِنَاتِ، والأَبْيَضِ على الثَّلجِ والعَاجِ، فهو اللفظُ المُشَكِّكُ[2]، وإنما سمي مُشَكِّكاً؛ لتردُّده بين المتواطيء والمشترَكِ؛ فمن حيثُ إنه يُشْعِرُ بمعنى عامٍّ ـ أَشْبَهَ المتواطِئَ، ومن حيثُ ٱختصاصُ بَعْضِ مواردِهِ بِمزيَّة ما ـ أشبه المشترك.

وقد أُورِدَ عليه: أن الأبيض مثلاً إذا أُطْلِقَ على الثَّلْجِ، فإما أن يكون ٱستعمالُهُ فيه مع ضَميمَةِ تلك الزيادةِ، أَوْ لاَ: فإن لم يكنْ، فهو المتواطِئ، وإن كان، فهو الْمُشْتَرَكُ؛ فإذن لا حقيقَةَ لهذا القسْمِ المسمَّىٰ بـ «المُشَكِّكِ» في وضع الألفاظ.

قوله: في القسم **الثاني** من هذه القسمة: «وهو الألفاظ المتباينة»، يعني: أن هذه تسمَّىٰ متباينَةً؛ لتبايُنِ ألفاظها ومعانيها، وسواءٌ تواصَلَتْ، أو تفاصَلَتْ؛ والتواصل: كالسَّيْفِ، والصَّارِم؛ فَإِنَّ الأوَّل: باعتبار الاسمِ، والثاني: باعتبار الصفةِ.

= المنفصل هي وهم وأنتم.

ومن أقسام الضمير كذلك: ضمير رفع وضمير نصب، وضمائر النصب هي: إياك وإياكما وإياكن وإياكم وإياهم وإياها وإياهما وإياهن وإياي وإيانا.

وأما ضمائر الرفع فهي: أنت وأنتما وأنتم وأنت وأنتما وأنتن وهو وهما وهم وهي وهن وأنا ونحن. ينظر معجم المصطلحات النحوية ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(١) هو الكليّ الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السويّة، وإن لم يكن على السويّة فهو المُشكِّك. ينظر قواعد الفقه ص ٤٦٤.

(٢) هو الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى من بعض. ينظر قواعد الفقه ص ٤٨٨.

كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَلْفَاظِ دَلِيلاً عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي؛ فَهَذِهِ: هِيَ الأَلْفَاظُ الْمُتَبَايِنَةُ.

أَمَّا الْقِسْمُ الثَّالِثُ ـ وَهُوَ: أَنْ تَكُونَ الأَلْفَاظُ كَثِيرَةً وَالْمَعْنَىٰ وَاحِدًا ـ: فَهِيَ: الْمُتَرَادِفَةُ.

أَمَّا الْقِسْمُ الرَّابِعُ ـ وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ وَاحِداً وَالْمَعْنَىٰ كَثِيراً: فَنَقُولُ: هَٰذَا اللَّفْظُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ وُضِعَ أَوَّلاً لأَحَدِهِمَا، ثُمَّ نُقِلَ عَنْهُ إِلَى الثَّانِي؛ لأَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا، أَوْ لاَ يَكُونَ كَذٰلِكَ:

أو كالناطقِ، والفَصِيحِ؛ فإن الأول: باعتبار الصفةِ، والثاني: باعتبار صفةِ الصفة؛ ومثلُهُ: أَحْمَرُ قَانِئٌ، وأَسْوَدُ حَالِكٌ، وأَبْيَضُ يَقِقٌ، وأخضر مُدْهَامٌّ.

والتفاصُلُ: كالإنسانِ والفَرَسِ.

[قوله]: «وأما الثالثُ: وهو أن تَكُونَ الألفاظُ كثيرةً، والمعنَىٰ واحدًا ـ فهي: المترادفة[1]»، يعني: سواءٌ كانت من لغةٍ واحدةٍ، أو من لُغَتَيْنِ.

قوله: «وأما الرابعُ: وهو عَكْس الثالثِ»، يعني: أن يكونَ اللفظُ واحداً، والمعنَىٰ كثيراً.

قولُهُ: «فإما أن يكون قد وُضِعَ أَوَّلاً لأَحَدِهِمَا، ثم نُقِلَ إلى الثاني؛ لأَجْلِ مناسبةٍ بينهما، أو لا يَكُونَ كذلك»:

---

(١) قال الإمامُ فخر الدين: هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد. قال: واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحدِّ؛ فليسا مترادفين، وبوحدة الاعتبار عن المتباينين، كالسيف والصارم؛ فإنهما دلاَّ على شيءٍ واحد، لكن باعتبارين: أحدهما على الذات، والآخر على الصفة؛ والفرق بينه وبين التوكيد أن أحد المترادفين يفيد ما أفاده الآخر؛ كالإنسان والبشر، وفي التوكيد يُفيد الثاني تقوية الأول؛ والفرق بينه وبين التابع أن التابع وحده لا يفيد شيئاً؛ كقولنا: عَطْشان نَطْشان. قال: ومن الناس من أنكره، وزعم أن كلَّ ما يُظن من المترادفات فهو من المتباينات؛ إما لأن أحدهما اسمُ الذات، والآخر اسم الصفة أو صفة الصفة. قال: والكلام معهم إما في الجواز، ولا شكَّ فيه، أو في الوقوع إما من لغتين، وهو أيضاً معلوم بالضرورة، أو من لغةٍ واحدة؛ كالحِنْطَة والبُرِّ والقَمْح؛ وتعسّفات الاشتقاقيين لا يشهد لها شُبْهةٌ، فضلا عن حُجَّة. انتهى.
وقال التاج السبكي في شرح المنهاج: ذهب بعضُ الناس إلى إنكار المترادف في اللغة العربية، وزعم أن كل ما يُظَن من المترادفات ـ فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات؛ كما في الإنسان والبشر؛ فإن الأول موضوع له باعتبارِ النسيان، أو باعتبار أنه يُؤنس، والثاني باعتبار أنه بادي البشرة. وكذا الخَنْدَريس العُقَار؛ فإن الأول باعتبار العتق، والثاني باعتبار عقر الدَّنِّ لِشدَّتِها. وتكلف لأكثر المترادفات بمثل هذا المقال العجيب.
قال التاج: وقد اختار هذا المذهب أبو الحسين أحمد بن فارس في كتابه الذي أَلَّفه في فقه اللغة والعربية وسنن العرب وكلامها، ونقلَه عن شيخه أبي العباس ثعلب. ينظر المزهر ١/ ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

أَمَّا الأَوَّلُ: فَإِنَّهُ يُسَمَّىٰ ذَٰلِكَ اللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ مَوْضُوعِهِ الأَوَّلِ: حَقِيقَةً، وَإِلَى الثَّانِي: مَجَازًا.

قال: أما الأَوَّلُ: فإنه يُسَمَّىٰ بالنسبة إلى موضوعه الأوّل حقيقة[1]، والثاني مجازاً[2]، وأما الثاني: فإنه يُسَمَّىٰ ذلك اللفظُ بالنسبة إلَيْهِمَا مُشْتَرَكاً[3]، وبالنسبة إلَى كُلِّ واحدٍ بعينه مُجْمَلاً.

---

(١) قال ابن فارس في فقه اللغة:
الحقيقة من قولنا: حق الشيء إذا وجب. واشتقاقه من الشيء المحقق، وهو المحكم؛ يقال: ثوب محققُ النّسج؛ أي: مُحْكَمُه. فالحقيقة: الكلامُ الموضوعُ موضعه الذي ليس باستعارة، ولا تمثيل، ولا تقديم فيه، ولا تأخير؛ كقول القائل: أحمد الله على نِعَمه وإحسانه. وهذا أكثرُ الكلام، وأكثرُ آي القرآن وشعر العرب على هذا. ينظر المزهر ١/ ٣٥٥.

(٢) وأما المجازُ فمأخوذٌ من جاز يجوز إذا استنَّ ماضياً، تقول: جاز بنا فلان، وجاز علينا فارسٌ؛ هذا هو الأصل. ثم تقول: يجوز أن تفعل كذا: أي يَنْفُذ ولا يُردّ ولا يُمنع. وتقول: عندنا دراهم وَضَح وازنة، وأخرى تجوز جَواز الوازنة؛ أي: إن هذه وإن لم تكن وازنة فهي تجوز مجازها، وجوازها لقربها منها.
فهذا تأويل قولنا: «مجاز» يعني: أن الكلام الحقيقي يمضي لسننه لا يُعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقُرْبه منه، إلا أن فيه من تشبيهٍ واستعارةٍ وكفٌ ما ليس في الأول؛ وذلك كقولنا: عطاء فلان مزنٌ واكِف. فهذا تشبيه، وقد جاز مجاز قوله: عطاؤه كثيرٌ وافٍ. ومن هذا قوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ ﴿١٦﴾﴾ [القلم: ١٦]. فهذا استعارة.
وقال ابن جني في الخصائص: الحقيقة ما أُقِرّ في الاستعمال على أصلِ وضْعه في اللغة، والمجازُ: ما كان بضدّ ذلك، وإنما يقع المجازُ، ويُعْدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة: وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عُدِمت الثلاثة تعيَّنت الحقيقة؛ فمن ذلك قوله ﷺ في الفرس: «هو بحر» فالمعاني الثلاثة موجودة فيه. ينظر المزهر ١/ ٣٥٦.

(٣) حدّه أهل الأصول بأنه اللفظُ الواحدُ الدالُّ على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة؛ واختلف الناس فيه؛ فالأكثرون على أنه مُمْكن الوقوع؛ لجواز أن يقع إما من واضعين، بأن يضع أحدهما لفظاً لمعنًى، ثم يضعه الآخر لمعنى آخر، ويَشْتَهر ذلك اللفظ بين الطائفتين في إفادته المعنيين؛ وهذا على أن اللغات غيرُ توقيفية؛ وإما من واضع واحدٍ لغرض الإبهام على السامع؛ حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة، كما رُوي عن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - وقد سأله رجلٌ عن النبي ﷺ وقت ذهابهما إلى الغار: مَنْ هذا؟ قال: هذا رجلٌ يَهْديني السبيل.
والأكثرون أيضاً على أنه واقعٌ لنقل أهل اللغة ذلك في كثير من الألفاظ. ومن الناس من أوجب وقوعه. قال: لأن المعاني غيرُ متناهيةٍ والألفاظ متناهية، فإذا وُزّع لزم الاشتراك.
وذهب بعضهم إلى أن الاشتراك أغلب: قال: لأن الحروف بأسرها مشتركة بشهادة النحاة، والأفعال الماضية مشتركةٌ بين الخبر والدعاء؛ والمضارع كذلك، وهو أيضاً مشترك بين الحال والاستقبال، والأسماء كثير فيها الاشتراك؛ فإذا ضممناها إلى قسمي الحروف والأفعال، كان الاشتراكُ أغلب.
ورد بأن أغلب الألفاظ الأسماء؛ والاشتراكُ فيها قليلٌ بالاستقراء؛ ولا خلاف أن الاشتراك على خلاف الأصل. ينظر المزهر ١/ ٣٦٩ - ٣٧٠.

أَمَّا الثَّانِي: فَإِنَّهُ يُسَمَّىٰ ذَلِكَ اللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمَا: مُجْمَلاً، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِعَيْنِهِ: مُشْتَرَكًا.

وقد أوجز في هذه القِسْمَةِ، وعادته أن يُسَمِّيَ ما نُقِلَ لاَ بٱعتبار مناسبة «مُرْتَجَلاً»؛ وهو/ ٥أ في ذلك مخالفٌ لاصطلاح النحاةِ؛ لأنَّ المرتَجَلَ عندهم: هو العَلَمُ الذي لم يُنقلْ عن اسْمِ جِنْسٍ ألبتَّةَ؛ كـ «غَطَفَانَ»، ويقابِلُونَ به المنقُولَ، وإنما سماه مرتَجَلاً؛ لأنَّه لم يُرَاعِ فيه المعنَىٰ عند نقله ألبتَّة، فهو ارتجالٌ مِنْ وجه، وإنْ نقل إلى الثاني بٱعتبار مناسبة، فهذا القِسْمُ ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يستقرَّ على الثاني، بحيثُ يصيرُ هو السَّابِقَ إِلَى الفَهْمِ عند الإطلاق فيسمى مَنْقُولاً.

وينقسمُ بٱعتبارِ الناقِلِ إِلَىٰ ثلاثةِ أقسام؛ لأنَّ الناقل: إما أن يكونَ هُوَ الشرْعَ؛ فيسمى شرعيًا؛ كالصوم، والصلاة، وإما أن يكونَ أَهْلَ العُرْفِ؛ وينقسم إِلَى: عُرْفٍ عَامٍّ: كالدابة، والغائِطِ، وخَاصٍّ: كٱصطلاحِ كُلِّ طائفة علَى ألفاظٍ ٱختصَّتْ بها؛ كالنُّحَاةِ، والعروضِيِّينَ، وغيرِهِمْ.

والثاني: ألاَّ يستقرَّ على الثاني، وهو كما ذكره بٱعتبار موضوعِهِ الأولِ حقيقةٌ، وبٱعتبار الثاني مجازاً.

قوله: «وأما الثاني» يعني: أن يُوضَعَ اللفظُ لمعنَيَيْنِ فصاعداً، وضْعاً أَوَّلِيًا.

قوله: «فإنه يُسَمَّىٰ ذلك اللفظُ بالنسبة إليهما مُشْتَرَكاً، وبالنسبة إلىٰ كل واحدٍ بعينه مُجْمَلاً»، هذا اللفظُ يسمَّىٰ بٱعتبارِ أصل الوضْعِ مُشْتَرَكاً، وبٱعتبار الفهم مُجْمَلاً؛ لأن معناه معلَّقٌ على السامِعِ بِدُونِ القرينة.

قوله: «ثم يتفرَّع على هذا التقسيمِ نَوْعٌ آخَرُ من التقسِيمِ، وهو أَنَّ اللفْظَ الَّذِي يُفِيدُ معنى واحداً: إما ألاَّ يحتَمِلَ غيره، وهو النص. . . .» إلَى آخره.

يعني بالتقسيمِ الآخَرِ: تقسيمَ اللَّفْظِ إِلَى النَّصِّ[1] والظَّاهِرِ[2]، والمُجْمَلِ والمُؤَوَّلِ[3]، وهذا

---

(١) أصل النص في اللغة الرفع، ومنه قول عمرو بن دينار: (ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري) أي: أرفع له وأسند.
وفي الاصطلاح عند المتقدمين من الحنفية: كون المعنى مسوقاً له اللفظ، وظاهراً فيه احتمل التخصيص والتأويل أولا.
وعند المتأخرين: كون المعنى مسوقاً له اللفظ مع احتمال التخصيص والتأويل.
وعند الشافعي ـ رحمه الله ـ: النص ما كان قطعي الدلالة؛ فحكم النص هو بعينه حكم الظاهر، والخلاف الخلاف.
ثم إن النص أكثر وضوحاً من الظاهر، ومعناه اللغوي مشعر بذلك؛ لأنه مأخوذ من: نصصت الدابة: استخرجت منها بالتكلف سيرًا فوق المعتاد، ونصصت الشيء: رفعته.
لكن اختلفوا في سبب زيادة الوضوح على مذهبين:

. . . .

= الأول: مذهب صدر الشريعة وآخرين: أن زيادة الوضوح بمجرد السوق؛ فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء؛ وسوقه شيء أخر غير لازم للأول. مثال ذلك: إذا قلت: رأيت فلاناً حين جاءني القوم كان قولك: جاءني القوم ظاهراً في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق، ولو قيل ابتداء: جاءني القوم، كان نصاً في مجيء القوم؛ لكونه مقصوداً بالسوق هكذا مثلوا في الكتب، وأن التمثيل بغير ما في الكتاب والسنة غير مناسب والأولى التمثيل بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ فإنه نص في العجب من عدم اكتفائهم بالكتاب ظاهر في إنزال الكتاب على رسول الله ﷺ.

«والمذهب الثاني»: مذهب شمس الأئمة، والقاضي الإمام، وفخر الإسلام البزدوي وهو ما جاء في كشفه (١/٤٧): (وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة). وقال شارحه (وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا)؛ إذ ليس ثمة فرق في فهم المراد بين قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور: ٣٢] مع كونه مسوقاً في إطلاق النكاح، وبين قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء: ٣] مع كونه غير مسوق فيه، وإن كان يجوز أن يثبت لأحدهما قوة يصلح بها للترجيح عند التعارض، كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز أن يثبت لأحدهما مزية على الآخر بالشهرة، أو التواتر أو غيرهما من المعاني، بل ازدياده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة قطعية، تنضم إليه سياقاً، أو سياقاً تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق، كالتفرقة بين البيع والربا لم تفهم من ظاهر الكلام، بل بسياقه، وهو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] فعرف أن الغرض إثبات التفرقة بينهما، وأن تقدير الكلام، ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] فأنى يتماثلان ولم يعرف هذا بدون تلك القرينة، وأيًا كان سبب زيادة الوضوح، فالزيادة قدر متفق عليه.

وإذا ما كان النص أكثر وضوحاً من الظاهر، فهو أولى عند التعارض. وهذه الأولوية لا تنافي ما سبق من مماثلة حكم النص لحكم الظاهر، فإن المماثلة بينهما نظراً للقدر المتفق عليه فيهما، وهو الظهور وإن كان النص أولى عند التعارض لما ثبت له من زيادة الوضوح.

(٢) الظاهر يطلق في اللغة على الواضح، وعند علماء الأصول فيه ثلاثة مذاهب.

«المذهب الأول»: وهو مذهب المتقدمين: ما ظهر معناه الوضعي؛ سيق له اللفظ أو لم يُسق.

«الثاني»: وهو مذهب المتأخرين من الحنفية: ما ظهر معناه الوضعي محتملاً غيره احتمالاً مرجوحاً بشرط عدم سوق الكلام له؛ فرقاً بينه وبين النص.

«والثالث»: وهو مذهب علماء الشافعية: ما دل على معنى بالوضع الأصلي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً، أو هو ما له دلالة ظنية.

فإن قيل: كيف يكون الظاهر من أقسام العبارة، مع أن العبارة يشترط فيها السوق، والظاهر يشترط فيه عدمه على مذهب المتأخرين، ولا يشترط فيه شيء على مذهب المتقدمين؛ فيكون مبايناً للظاهر أما على مذهب المتأخرين فظاهر، وأما على مذهب المتقدمين فلأن عدم الاشتراط معناه: عدم التقييد بالسوق وعدمه فله صورتان وفي صورة العدم يكون مبايناً.

وفي الجواب على هذا الإشكال كلامان:

«الأول»: اختيار أن يكون الظاهر من أقسام العبارة، ويجاب عن هذا البحث بأن السوق المشروط في العبارة معناه القصد المطلق أعم من أن يكون أصلياً أو تبعياً، والسوق المشروط عدمه ـ على الراجح ـ في الظاهر المراد به السوق الأصلي؛ فلا ينافي أن هناك سوقاً تبعياً فيكون الظاهر من =

المرتبة الثانية من مراتب العبارة.

«الثاني»: اختيار أن الظاهر خارج عن العبارة وأن العبارة تساوي النص؛ وهو لصدر الشريعة؛ فقد قال عليه صاحب التلويح: (إن كلام المصنف ـ أي صدر الشريعة ـ مشعر بأن معنى المسوق له في العبارة: هو ما ذكره في النص والظاهر، فمعنى اشتراط السوق في العبارة السوق الأصلي وهو بعينه معنى عدم اشتراط السوق في الظاهر؛ فيكون النص مساوياً للعبارة والظاهر مساوياً للإشارة، غاية الأمر أن يفرق بينهما بأن الإشارة فيها تأمل دونه.

وبين منلا خسرو في حاشيته على التلويح حيث قال: يرد على كل من الكلامين بحث أما على الأول ـ وهو الثاني هنا ـ فلأنه إذا ربط بما ذكره في النص؛ والظاهر اقتضى عدم الفرق بين الظاهر والإشارة، وكذا بين النص والعبارة.

وأما على الثاني ـ وهو الأول هنا ـ فلأنه يقتضي ألا يكون الثابت بالإشارة مقصوداً أصلياً وهو باطل؛ لأن الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الإعجاز ـ ثابتة بالإشارة كما صرح به شمس الأئمة، وقد تقرر في كتب المعاني أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم؛ حتى أن ما لا يكون مقصوداً أصلاً لا يعتد به قطعاً؛ على أن كثيراً من الأحكام الشرعية ثابتة بالإشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم ـ ظاهر الفساد وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام هذا كلامه. ثم اختار لنفسه مذهباً ثالثاً وهو أن العبارة فيها سوق أصلي والإشارة فيها سوق تبعي وأما النص فالسوق فيه مشروط لزيادة الوضوح على الظاهر.

والظاهر عنده ما ظهر معناه مطلقاً أعم من أن يكون سيق له الكلام أم لم يسق. علم هذا من قوله: (ولعل أن نختار ههنا ما اختاره المصنف، وفي النص ما اختاره بعض الأصوليين).

مثاله: يلاحظ أنه لا يوجد مثال للظاهر بخصوصه من غير نص؛ لأنه إنما يكون في ضمن معنى سيق له الكلام.

قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ظاهر في بيان حل البيع وحرمة الربا؛ إذ السياق يدل على أن بيان الحل والحرمة ليس مقصوداً؛ لأنه في جواب الكفار عن قولهم: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] ظاهر في بيان حل النكاح، فإنه لم يسق له، وإنما سيق لبيان العدد في تعدد الزوجات. أما بيان الحل: فقد علم من آية أخرى وهي: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وهذا إنما يتم لو كانت آية الاقتصار على أربع متأخرة في النزول.

مثال الظاهر عند الشافعية قوله ﷺ لغيلان، وقد أسلم على عشرة نسوة: «أَمْسِكْ أَرْبَعاً، وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ» وهو ظاهر في استصحاب النكاح.

حكم الظاهر: أما حكمه عند الشافعية: فالعمل به، لكن لا على جهة القطع؛ لوجود الاحتمال المرجوح، فإن رجح بدليل يعضده كان مؤولاً مصروفاً عن الظاهر، وإن تساوى الاحتمالان، فالوقف؛ حتى يظهر الدليل.

وأما عند الحنفية ففيه مذهبان:

«الأول»: مذهب مشايخ العراق منهم أبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الجصاص، ومذهب القاضي أبي زيد، ومن تابعه وعامة المعتزلة.

وهو أن الثابت بها ثابت قطعاً يقيناً، واجب العمل به؛ سواء أكان خاصاً ـ مع قيام احتمال التأويل

ثُمَّ يَتفرَّعُ عَلَىٰ هَذَا التَّقْسِيمِ نَوْعٌ آخَرُ مِنَ التَّقْسِيمِ، وَهُوَ:

أَنَّ اللَّفْظَ الَّذِي يُفِيدُ مَعْنًى: إِمَّا أَلاَّ يَحْتَمِلَ غَيْرَهُ؛ وَهُوَ: النَّصُّ، أَوْ يَحْتَمِلَ غَيْرَهُ؛ وَهُوَ عَلَىٰ ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ:

إِمَّا أَنْ تَكُونَ إِفَادَتُهُ لِذَلِكَ المَعْنَى الْمُعَيَّنِ رَاجِحاً عَلَىٰ غَيْرِهِ؛ وَهُوَ: الظَّاهِرُ.

التقسيم هو المَشْهُورُ عند الأصوليِّينَ، والتقسيمُ الأَوّلُ تقسيمُ المَنْطِقِيِّينَ.

ولا خفاء أنَّ الأَقسام الثلاثَةَ السَّابقة معْنَاها مُتَّحِدٌ، فإشعارها بمعناها يسمَّىٰ نَصًّا.

وأما القسم الرابع: وهو اللفظ الواحدُ الدَّالُّ علَىٰ معنيين فصاعداً ـ لا يخلو إِمَّا أَنْ يتساويا بالنسبة إِلَى فهم السامِعِ، أَوْ لاَ:

فإن تساويا فهو: المُجْمَلُ، وإِن لم يتساويا، فالراجِحُ هو الظاهِرُ، والمرجوحُ هو المُؤَوَّلُ؛ كما ذُكِرَ.

= فيه ـ أم عاماً ـ مع قيام احتمال التخصيص ـ وذلك بناء منهم على أن لا عبرة للاحتمال البعيد، وهو الذي لا ينشأ عن قرينة.

«المذهب الثاني»: وهو مذهب مشايخ ما وراء النهر منهم الإمام أبو منصور الماتريدي، وبه قال بعض علماء الحديث، وبعض أصحاب المعتزلة ـ: أن حكم النص وجوب العمل بما وضع له اللفظ لا قطعاً، ووجوب اعتقاد حقية ما أراد الله تعالى من ذلك الحكم، وهذا منهم بناء على أن العام وإن خلا عن قرينة التخصيص والخاص وإن خلا عن قرينة التأويل، ولكن الاحتمال باقٍ في الجملة، وذلك ينزله عن درجة القطع، وإن وجب العمل، وحاصله أن ما دخل تحت الاحتمال، وإن كان بعيداً ـ لا يوجب العلم، بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس.

(٣) المؤول: فهو مشترك لم ينسد فيه باب الترجيح، بل ترجح بعض وجوهه بغالب الرأي.
وعند الشافعية: هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر.
وربما يشكل عد المؤول من العبارة؛ لأنه قد أضيف إليه رأي المجتهد.
والجواب: هو أن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن الإضافة إلى الدليل الأقوى أولى، ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافاً إلى النص لا إلى العلة؛ لأنه أقوى منها، وإن كان في غير محل النص يضاف إلى العلة.
مثال ذلك: حرمة الخمر، فإنها مضافة إلى النص، وهو قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] لا إلى العلة وهي الإسكار، أما في محل التعليل فيقال: حرمت الخمر للإسكار.
وأما حكم المؤول عند الحنفية: فيمكنك أن تستخلصه من التعريف؛ وهو أن دلالته ظنية إذ الترجيح فيه بغالب الرأي، وكذلك عند الشافعية دلالة المؤول ظنية؛ لأن اعتبار الاحتمال إنما هو بالدليل، والدليل ظني وليس بقطعي، وإلا كان مفسراً لا مؤولاً.
ولهذا لا يحرم التأويل بالرأي بخلاف التفسير؛ فإنه لا يكون إلا بقاطع، وبذلك تبين الفرق بين المفسر والمؤول.

أَوْ مُسَاوِياً لِغَيْرِهِ؛ وَهُوَ: الْمُجْمَلُ، أَوْ مَرْجُوحاً؛ وَهُوَ: المُؤَوَّلُ.

. إِذَا عَرَفْتَ هَذَا، فَنَقُولُ: النَّصُّ والظَّاهِرُ: يَشْتَرِكَانِ فِي إِفَادَةِ الرُّجْحَانِ؛ إِلاَّ أَنَّ النَّصَّ رَاجِحٌ مَانِعٌ مِنِ ٱحْتِمَالِ الْغَيْرِ، وَالظَّاهِرَ رَاجِحٌ غَيْرُ مَانِعٍ مِنِ ٱحْتِمَالِ الْغَيْرِ، وَالْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَهُمَا هُوَ: المُحْكَمُ.

قوله إِنَّ بين النَّصِّ والظَّاهِرِ قَدْراً مُشْتَرَكاً، وعَبَّرَ عنه بالرُّجْحَانِ ـ لا شَكَّ أنهما يشتركَانِ في: ٱلاستقلالِ بالإِفادة، وعَدَمِ الحاجة إِلَى المُفَسِّر فٱصطُلِحَ علَىٰ تسمية ذلك بالمُحْكَم[1]. ولا شَكَّ أَنَّ بين المُجْمَلِ والمُؤَوَّلِ أيضاً قَدْراً مُشْتَرَكاً، وهو: عَدَمُ ٱلاستقلالِ بالإِفادة إِلا بِضَمِيمةٍ؛ فٱصْطَلَحَ العُلَمَاءُ على تَسْمِيَتِهِ/ ٥ب «متشابهاً»[2] فإِن أراد أن يسمُّونَهَا بذلك ٱصْطِلاَحاً[3] فلا مُشَاحَّةَ في الألفاظِ، وإِنْ أراد أنَّ هذا هو المرادُ مِنْ قوله تعالَى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فللمفسرين فيها أقوالٌ قريبةٌ، وبعيدةٌ، وغَيْرُ ما ذُكِرَ:

قال ابنُ عَبَّاسٍ[4]، والزَّجَّاجُ[5]: القرآنُ كُلُّهُ مُحْكَمٌ إِلاَّ آياتِ القيامةِ؛ فإِنها متشابِهَةٌ؛ إِذْ لم

---

(١) المحكم: حكمه ثبوت ما انتظمه على اليقين، ويرادفه المبين عند علماء الشافعية.

(٢) المتشابه: هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ، ولا يدرك ذلك أصلاً لا بالعقل ولا بالنقل، وعند الشافعية: هو غير المتضح المعنى؛ فيتناول أقسام الخفاء. مثاله: الحروف في أوائل السور، والعين في قوله تعالى ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] واليد والوجه والسمع والبصر وجواز الرؤية إلى غير ذلك. وحكمه التوقف؛ لأنه لا يعلم تأويله إلا الله تعالى على الراجح، وعلى هذا فالوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] واجب.

(٣) والاصطلاح اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص بينهم.

(٤) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمي أبو العباس المكي ثم المدني ثم الطائفي. ابن عم النبي ﷺ وصاحبه وحبر الأمة وفقيهها وترجمان القرآن، روى ألفاً وستمائة وستين حديثاً، اتفقا على خمسة وسبعين. وعنه أبو الشعثاء، وأبو العالية، وسعيد بن جبير، وابن المسيب، وعطاء بن يسار وأمم. قال موسى بن عبيدة: كان عمر يستشير ابن عباس، ويقول: غواص. وقال سعد: ما رأيت أحضر فهماً، ولا ألب لباً، ولا أكثر علماً، ولا أوسع حِلْماً من ابن عباس، ولقد رأيت عمر يدعوه للمعضلات. وقال عكرمة: كان ابن عباس إذا مر في الطريق قالت النساء أمر المسك أم ابن عباس؟ وقال مسروق: كنت إذا رأيت ابن عباس قلت: أجمل الناس، وإذا نطق قلت: أفصح الناس، وإذا حدث قلت: أعلم الناس، مناقبه جمة. قال أبو نعيم: مات سنة ثمان وستين. قال ابن بكير: بالطائف. وصلى عليه محمد ابن الحنفية. ينظر ترجمته في تهذيب الكمال: ٢/ ٦٩٨، تهذيب التهذيب: ٥/ ٢٧٦ (٤٧٤)، تقريب التهذيب: ١/ ٤٢٥ (٤٠٤)، خلاصة تهذيب الكمال: ٢/ ٦٩، ١٧٢، الكاشف: ٢/ ١٠٠، تاريخ البخاري الكبير: ٣/ ٣، ٥/ ٣، ٧/ ٢.

(٥) إبراهيم بن السريّ بن سهل أبو إسحاق الزجاج، عالمٌ بالنحو واللغة، كان في فتوته يخرط الزجاج، ومال إلى النحو فعلمه المبرد، كان مؤدباً لابن وزير «المعتضد العباسي». كانت للزجاج مناقشات =

أَمَّا المُجْمَلُ وَالمُؤَوَّلُ: فَهُمَا يَشْتَرِكَانِ فِي أَنَّهُمَا غَيْرُ رَاجِحَيْنِ؛ إلاَّ أَنَّ المُجْمَلَ - وَإِنْ لَمْ يَكُنْ رَاجِحاً - فَإِنَّهُ غَيْرُ مَرْجُوحٍ، وَالمُؤَوَّلَ - مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ رَاجِحٍ - فَهُوَ مَرْجُوحٌ - إلاَّ بِحَسَبِ الدَّلِيلِ المُنْفَصِلِ، وَالقَدْرُ المُشْتَرَكُ بَيْنَهُمَا هُوَ: المُتَشَابِهُ.

يُكْشَفِ الغطَاءُ عنها[1].

«وقيل: المتشابه[2]: ما وَرَدَ عليه النَّسْخُ، والمُحْكَمُ ما عَدَاهُ، وَالمُحْكَمُ: ما أُجْرِيَ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ والمتشابِهُ: ما لم يجر على ظَاهِرِهِ؛ مِثْلُ آيَةِ الاستواءِ».

وقال بعضُ السَّلَفِ: المتشابِهُ: الحُرُوفُ المقطَّعةُ[3] في أوائِلِ السُّوَرِ، والمُحْكَمُ: ما عداها.

= مع ثعلب وغيره. من كتبه: «معاني القرآن»، و «الاشتقاق»، و«خلق الإنسان» وغيرها من الكتب. ولد في بغداد سنة ٢٤١هـ، وتوفي سنة ٣١١هـ. انظر: معجم الأدباء ١/ ٤٧، أنباه الرواة ١/ ١٥٩، آداب اللغة ٢/ ١٨١، الأعلام ١/ ٤٠.

(١) والوارد أيضاً عن ابن عباس أن المحكمات هي الثلاث آيات التي في سورة الأنعام ﴿قُلْ تَعَالَوْا﴾ (١٥١) والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود؛ وهي حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور. وقال ابن عباس أيضاً المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ.
ينظر: الطبري ٦/ ١٦٩: ١٨١، والرازي ٧/ ١٧٠، ١٧١، والدر المنثور ٢/ ٦: ٨، والبغوي ١/ ٢٧٨، ٢٧٩، وابن كثير ١/ ٣٤٤، ٣٤٥، وفتح القدير ١/ ٣١٤، وزاد المسير ١/ ٣٥٠ وما بعدها.
ولم أجد هذا المنقول في المعاني للزجاج.

(٢) ينظر المصادر السابقة.

(٣) وعلى اتساع القول بشأن تأويل الحروف المقطعة، رجح القول بأن: «تلك الحروف علامات دالة، ورموز منصوبة» فحواها أن هذا القرآن الذي أعجز العرب أمره، وبان لهم وجه التحدي فيه - ليس بلغة غير لغتهم، بل هو مؤتلف من مادة اللغة التي يحذقونها.
فقد تأولوا لها معاني كثيرة منها:
١ - أنها اسم من أسماء القرآن.
٢ - أو فواتح يفتتح الله بها القرآن.
٣ - أسماء للسور التي وردت فيها.
٤ - اسم الله الأعظم.
٥ - قسم أقسم الله به وهو من أسمائه.
٦ - حروف مقطعة من أسماء وأفعال كل حرف من ذلك لمعنى غير معنى الحرف الآخر.
٧ - حروف هجاء موضوع.
٨ - حروف يشتمل كل حرف منها على معان شتى مختلفة.
٩ - حروف من حساب الجمل.
١٠ - لكل كتاب سر وسر القرآن فواتحه.
١١ - ابتدئت بذلك السور ليفتح لاستماعه أسماع المشركين.

الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ

فِي بَيَانِ أَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ الاشْتِرَاكِ[1]؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجْهَانِ:

= ١٢ ـ أو أنها علامات لأهل الكتاب أنه سينزل على محمد كتاب يفتتح بالحروف المقطعة. يراجع في ذلك سورة البقرة، جامع البيان، المحرر الوجيز لابن عطية، البحر المحيط، مفاتيح الغيب، تفسير ابن كثير، تفسير أبي السعود، محاسن التأويل للقاسمي، الجامع لأحكام القرآن، البرهان ١/ ١٦٩، الإتقان.

(١) اعلم: أن في المشترك اختلافات كثيرة: الاختلاف الأول في إمكانه. قال البعض: وقوع الاشتراك ليس بممكن؛ لأن المقصود من وضع الألفاظ فهم المعاني، وإذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح، وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها إلى أشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الإطلاق؛ لأن ملاحظة المعاني بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد أن تكون على التفصيل، وهذا باطل؛ لما تقرر في موضعه. وأجيب عنه بأن المقصود قد يكون الإجمال دون التفصيل، وقد يكون في التفصيل مفسدة، وفي الإجمال رفع الفساد؛ كما قال الصديق الأكبر عند ذهاب رسول الله ﷺ في وقت الهجرة من مكة إلى المدينة حين سأله بعض الكفار عن الرسول ﷺ بقوله: من هذا قدامك؟ فقال الصديق: رجل هادينا، فالتفصيل ههنا كان موجباً للفساد العظيم، فالأصح أنه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد لمعان متعددة مختلفة بأوضاع متعددة.

وقد يجاب بأنه يفهم واحد من المعاني، ولا يلزم الترجيح بلا مرجح؛ لجواز أن يكون بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل الذهن من اللفظ إليه، أو يكون بعضها مناسباً للفظ؛ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة إليه، أو يكون بعضها مشهوراً؛ بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة إليه، أو تكون القرينة مرجحة لبعض المعاني على الآخر.

والاختلاف الثاني في وقوع الاشتراك في اللغة: قال البعض ليس بواقع؛ لأن وقوعه يوجب الإجمال والإبهام، وهو مخل بالاستعمال إذا لم يبين، وأما إذا بين المقصود فالبيان هو الكافي للمقصود ولا حاجة إلى غيره فيلزم اللغو في وقوع المشترك؛ ولأن الواضع إن كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو والعبث، وإن كان غيره تعالى فلا بد لصدور الوضع من علة غائية؛ لأن الفعل الاختياري لابد له من علة غائية.

وأجيب بأن الإجمال والإبهام قد يكون مقصوداً في الاستعمال؛ مثل أن يريد المتكلم إفهام مقصوده للمخاطب المعين وإخفاءه عن غيره؛ فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مقصوده منه بسبب كونه معهوداً بينهما من قبل أو سبب قرينة خفية؛ بحيث يفهم المخاطب دون غيره، والمبين قد يكون أبلغ من البيان وحده، وقد يحدث من اجتماعهم لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده، وغير ذلك من الفوائد.

وأجيب بأن الواضع، إذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين. وقد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر إلى جماعة العلماء المجتهدين، وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين إلى فهم المقصود؛ حتى إذا أدركوه بعد التأمل وجدوه لذيذاً؛ لأن حصول المطلوب بعد الطلب والتعب يكون ألذ من المنساق بلا تعب وبغير نصب.

وإن كان الواضع غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحداً من تلك الأغراض، وقد يكون غيرها، مثل إخفاء المقصود عن غير المخاطب، ومثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن أم لا؟ أو اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية أم لا وغيرها من الأغراض؟ =

الأَوَّلُ: أَنَّ احْتِمَالَ الاشْتِرَاكِ، لَوْ كَانَ مُسَاوِياً لاحْتِمَالِ الانْفِرَادِ ـ لَمَا حَصَلَ الْفَهْمُ فِي شَيْءٍ مِنَ الأَلْفَاظِ حَالَةَ التَّخَاطُبِ؛ لأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَوْنُ اللَّفْظِ مُفِيداً لِمَعْنًى[1]، وَمُفِيداً لِغَيْرِهِ ـ حَاصِلاً بِالتَّسَاوِي ـ: لَكَانَ حُصُولُ فَهْمِ أَحدِهِمَا دُونَ الآخَرِ تَرْجِيحًا مِنْ[2] غَيْرِ مُرَجِّحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

= وقد يكون الواضع متعدداً: فشخص وضع لفظاً لمعنى واحد، ثم شخص آخر وضعه لمعنى آخر؛ كما في الأعلام المشتركة؛ فالأصح أن المشترك واقع في اللغة.

والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين، يعني: اختلف بعد تسليم إمكانه ووقوعه في أنه هل هو واقع بين الضدين؛ بحيث يكون لفظ واحد مشتركاً بين معان متضادة متباينة؟ فقال بعضهم: ليس بواقع؛ لأن الاشتراك يقتضي التوحد، والتضاد يقتضي التباين وبينهما منافاة فلا يكون واقعاً.

وأجيب بأن التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة؛ لأن الأول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلا منافاة حينئذٍ لاختلاف المحل؛ فالأصح أنه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر.

والاختلاف الرابع في عموم المشترك يعني بعد تسليم إمكانه ووقوعه وتحققه بين الضدين، اختلف في عموم المشترك بأن يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحد معاً أولا، الأول مذهب الشافعي، والثاني مذهب الإمام الأعظم.

ثم بعد كون المشترك عاماً اختلف في أن إرادة العموم على سبيل الحقيقة أو المجاز: فذهبت طائفة منهم إلى أنه حقيقة؛ لأن كلاً من معانيه موضوع له؛ فكان مستعملاً في الموضوع له وهذا هو الحقيقة. وقال الآخرون منهم إنه مجاز وإن لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين، وإلا لما كان استعماله في أحدهما على سبيل الانفراد حقيقة، ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه، واللازم باطل بالاتفاق؛ فثبت أنه ليس المجموع فلم يكن حقيقة.

واستدل الشافعي على إرادة العموم من المشترك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ [الأحزاب: ٥٦] الخ بأن الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء، وفي الآية الرحمة والاستغفار كلاهما مقصودان من لفظ واحد وهو «يصلون»؛ لأن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار.

وعند الإمام: لا يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد، لا حقيقة؛ لما مر ولأن الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ألا يراد به إلا هذا المعنى الموضوع له، ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام الموضوع له، فإرادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الأول؛ فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع ـ ولا مجازاً؛ لأنه إذا استعمل في أكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له وغير الموضوع له أيضاً؛ لأن كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى وغير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر؛ فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهو لا يجوز عند الإمام الأعظم. ينظر كشاف الاصطلاحات ٤/ ١٥٥ ـ ١٥٨.

(١) في المخطوطة: المعنى.

(٢) في المخطوطة: عن.

لاَ يُقَالُ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَتَعَيَّنَ بِسَبَبِ التَّصْرِيحِ بِالتَّعْيِينِ؟!»:

وقال الأصَمُّ[1]: المُحْكَمُ نَعْتُهُ عليه السلام - في الكُتُبِ السَّابِقَةِ[2].

وقال واصل بن عطاءٍ[3]، وعَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ[4] المُعْتَزِلِيَّان[5]: المُحْكَمُ: الوعيدُ الواردُ على

---

(١) عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم. فقيه معتزلي مفسر. قال ابن المرتضى: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، خلا أنه كان يخطّىء علياً - عليه السلام - في كثير من أفعاله، ويصوّب معاوية في بعض أفعاله. قال القاضي عبد الجبار: كان جليل القدر، يكاتبه السلطان. من تصانيفه: «تفسير» وصف بأنه عجيب. وله في الأصول «مقالات». مات سنة ٢٢٥هـ تقريباً.
ينظر: طبقات المعتزلة ٥٦، لسان الميزان ٣/ ٤٢٧، الأعلام ٣/ ٣٢٣.

(٢) قال الأصم: المحكم هو الذي يكون دليله واضحاً لائحاً، مثل ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى: ﴿خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون: ١٤] وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] وقوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] والمتشابه: ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا تراباً، ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكماً؛ لأن من قدر على الإنشاء أولاً قدر على الإعادة ثانياً.
واعلم: أن كلام الأصم غير ملخص، فإنه إن عنى بقوله: المحكم ما يكون دلائله واضحة أن المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة، والمتشابه ما لا يكون كذلك، وهو إما المجمل المتساوي، أو المؤول المرجوح؛ فهذا هو الذي ذكرناه أولاً، وإن عنى به: أن المحكم هو الذي يعرف صحة معناه من غير دليل، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل، وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابهاً؛ لأن قوله: ﴿خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون: ١٤] أمر يحتاج في معرفة صحته إلى الدلائل العقلية، وإن أهل الطبيعة يقولون: السبب في ذلك الطبائع والفصول، أو تأثيرات الكواكب، وتركيبات العناصر وامتزاجاتها؛ فكما أن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل، فكذلك إسناد هذه الحوادث إلى الله تعالى مفتقر إلى الدليل. ولعل الأصم يقول: هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل، إلا أنها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهراً؛ بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة يؤمن الغلط منها إلا نادراً، ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة؛ فالقسم الأول هو المحكم، والثاني هو المتشابه.

(٣) واصل بن عطاء الغزال، أبو حذيفة، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم، رأس المعتزلة، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين. ولد في ٨٠هـ.
له تصانيف منها: أصناف المرجئة، المنزلة بين المنزلتين، معاني القرآن، الجهل. توفي في ١٣١هـ.
ينظر: المقريزي ٢/ ٣٤٥، وفيات الأعيان ٢/ ١٧٠، مروج الذهب ٢/ ٢٩٨، أمالي المرتضى ١/ ١١٣، تاريخ الإسلام للذهبي ٥/ ٣١١، مرآة الجنان ١/ ٢٧٤، النجوم الزاهرة ١/ ٣١٣، ٣١٤، لسان الميزان ٦/ ٢١٤، شذرات الذهب ١/ ١٨٢، مقاتل الطالبيين ٢٩٣، رغبة الآمل ٧/ ٨٨، الأعلام ٨/ ١٠٨.

(٤) عمرو بن عبيد بن باب التيمي، أبو عثمان المصري شيخ المعتزلة في عصره وفقيهها، أحد الزهاد =

. . . .

- - - - - - - - - - - - -

الكبائر، والمتشابه ما ورد على الصغائر[1]، وهذان أول من قال بِدَرَجَةٍ بَيْنَ الإيمان والكُفْر، وسَمَّوْهَا فِسْقاً، وقَضَوْا بتخليدِ الفَاسِقِ في النار، إنْ مَاتَ قَبْلَ التوبةِ؛ فاعتزلهما الحَسَنُ البَصْرِيُّ[2] ـ

= المشهورين ولد في ٨٠هـ. أخباره مع المنصور العباسي وغيره كثيرة. له كتب منها «التفسير» «الرد على القدرية». توفي ١٤٤هـ.

ينظر: وفيات الأعيان ١/٣٨٤، البداية والنهاية ١٠/٧٨، المسعودي ٢/١٩٢، مفتاح السعادة ٢/٣٥، طبقات المعتزلة ٣٥ ـ ٤١، الأعلام ٥/٨١.

(٥) كان واصل بن عطاء تلميذاً للحسن البصري يتلقى عليه، فلما سمعه يقرر أن مرتكب الكبيرة مذنب عاص إن لم يتب، فأمره لربه: إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه عقاباً لا خلود معه في النار، وأن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى ـ عند ذلك خالف أستاذه في هاتين المسألتين، واعتزل مجلس أستاذه إلى مجلس آخر يقرر في المسألة الأولى أنه ليس بمؤمن ولا بكافر، بل هو واسطة بينهما فلا هو بمؤمن لأن الإيمان عقيدة وعمل ولا بكافر، ويقرر في الثانية أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بإقدار من الله تعالى عند ذلك قال الحسن: اعتزلنا واصل فسموا معتزلة لذلك، ثم كثر أتباع واصل وصار لهم مذهب معروف في مسائل كثيرة منها وجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصي، ومنها نفي الصفات القديمة، ومنها مسألة الحسن والقبح العقليين، ومسألة الصلاح والأصلح. ينظر مذكرة شيخنا صالح شرف ص ٩.

(١) وقد ذكر العلماء لمجيء المتشابه فوائد، وأحسن ذلك ما ذكره الزمخشري، قال: (فإن قلت) فهلا كان القرآن كله محكماً؟ قال الزركشي: لو كان كله محكماً لتعلق الناس به؛ لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطّلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتقانهم القرائح في استخراج معانيه، ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله؛ ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله، ولا اختلاف إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد؛ ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم ـ ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إتقانه. ينظر البحر المحيط ٢/٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٢) الحسن بن أبي الحسن البصري، مولى أم سلمة والربيع بنت النضر، أبو سعيد الإمام، أحد أئمة الهدى والسنة، رمي بالقدر، ولا يصح، روى عن جندب بن عبد الله وأنس وعبد الرحمن بن سمرة ومعقل بن يسار وأبي بكرة وسمرة. قال سعيد: لم يسمع منه وأرسل عن خلق من الصحابة. وروى عنه أيوب وحميد ويونس وقتادة ومطر الوراق وخلائق. قال ابن سعد: كان عالماً جامعاً رفيعاً ثقة مأموناً عابداً ناسكاً كثير العلم فصيحاً جميلاً وسيماً، ما أرسله فليس بحجة. وكان الحسن شجاعاً، من أشجع أهل زمانه، وكان عرض زنده شبر. قال ابن علية: مات سنة عشر ومائة. قيل ولد سنة إحدى وعشرين لسنتين بقيتا من خلافة عمر. ينظر ترجمته في تهذيب الكمال: ٢/٦٤٣، تهذيب التهذيب: ٥/٦٥ (١١٠)، تقريب التهذيب: ١/٣٨٧ (٤٦)، خلاصة تهذيب الكمال: ٢/٢٢، الكاشف: ٢/٥٤، تاريخ البخاري الكبير: ٦/٤٥٠، تاريخ البخاري الصغير: ١/٢٤٣، ٢٥٣، الجرح والتعديل: ٦/١٨٠٢. الوافي بالوفيات: ١٦/٥٨٧ الحلية: ٤/٣١٠.

. . . .

رحمه الله ـ لِهَذِهِ المَقَالَةِ وَٱعْتَزَلاَ مَجْلِسَهُ؛ فَسُمُّوا مُعْتَزِلَةً.

قوله: «الأَصْل» يحتمل ثلاثة معان:

أحدهما: أن يراد أنه علَىٰ خِلاَفِ الدَّلِيل؛ كما يقال: إذا كان ٱتِّصَالُ النَّجِسِ بالطَّاهِرِ بِشَرْطِ الرُّطُوبة، وقبولِ المَحَلِّ ـ سبباً لنجاسَةِ الطَّاهر ـ: فتطهيرُ الماءِ للنجاسَةِ[1] علَى خلافِ الأَصْلِ؛ لأن

---

(١) النجاسة في اللغة: النَّجْسُ، والنِّجْسُ، والنَّجَسُ: القَذِرُ من الناس، ومن كل شيء قذرته.
ونَجِسَ الشيء، بالكسر، يَنْجَسُ نجساً، فهو نَجِسٌ، ونَجَسٌ ورجل نجسٌ، ونَجَسٌ، والجمع: أنجاس.
وقيل: النَّجَسُ يكون للواحد والاثنين والجمع، والمؤنث بلفظ واحد: رجل نجس، ورجلان نجس، وقوم نجس قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨].
فإذا كسروا ثَنَّوا وجمعوا وأنثوا؛ فقالوا: أنجاس ونجسة.
وقال الفراء: نجس لا يجمع، ولا يؤنث، وعليه فالنجاسة: كل مستقذر.
ينظر لسان العرب ٦/٤٣٥٢.
واصْطِلاَحاً:
عَرَّفَها الشَّافِعِيَّةُ: بأنها كل مُسْتَقْذَرٍ يمنع من صِحَّةِ الصلاة؛ حيث لا مرخِّص.
والقَيْدُ للإدخال، فيدخل المُسْتَنْجي بالحَجَرِ، فإنه يُعفى عن أَثَرِ الاسْتِنْجَاءِ، وتصح إِمَامَتُهُ، ومع ذلك مَحْكُوم عليها بالنجاسة، لكنه أُبِيحَ له التناوُل للضرورة، وعرفها بعضهم؛ وهو النووي على ما قيل بأنها كل عَيْنٍ حُرِّمَ تناولها على الإطلاق، حَالَةَ الاختيار، مع سُهُولَةِ التمييز لا لِحُرْمتها، ولا لاستقذارها، ولا لضررها في بدن أو عقل، فخرج بالإطلاق ما يباح قليله؛ كبعض النباتات السُّمية، فإن قليلها يباح بلا ضَرَرٍ، وبحالة الاختيار حالة الضرورة، فيباح فيها تَنَاوُلُ الميتة، وبسهولة التمييز دود الفاكهة، ونحوها، فيباح تناوله معها، وإن سهل تمييزه؛ خلافاً لبعض المتأخرين؛ نظراً إلى أن شأنه عسر التمييز، ولا ينجس فمه، ولا يجب عليه غسله، وقياس ذلك أن ما خُبِزَ بالسرجين ونحوه لا ينجس الفَمُ بأكله، ولا يجب غسله منه؛ إذ لا يلزم من النجاسة التنجس، وهذا القيد والذي قبله وهما قوله: حالة الاختيار، مع سهولة التمييز للإدخال، لا للإخراج، وحينئذٍ فقوله: وخرج بحالة الاختيار؛ أي: خرج عن الاعتبار في تأثير الحُرْمة، فلا مُنَافَاة، وخرج بلا لحرمتها لَحْمُ الآدمي، فإنه وإن حرم تناوله مطلقاً، أي: كثر أو قل من نفسه، أو غيره في حال الاختيار الخ، لكن لا لنجاسته، بل لِحُرْمته؛ أي: احترامه، ولا يرد عليه لحم الحَرْبِيّ، فإنه يحرم تناوله مع عَدَمِ احترامه؛ إذ الحرمة تنشأ من مُلاَحَظَةِ الأوصاف الذاتية أو العرضية، ومعلوم أن الأولى لازمة للجنس من حيث هو، فالحرمة الذاتية ثابتة للحربي؛ فكان طاهراً حياً وميتاً، حتى يمتنع استعمال جزء منه، فالاستنجاء كما مَرَّ دون الحرمة العرضية، بسبب الإيمان ونحوه، كعقد الذمة، فلم تثبت له، ولذا لم يحترم ولم يعظم، فلهذا جاز إغْرَاءُ الكلاب على جِيفَتِهِ، وخرج بلا لاستقذارها ما حرم تناوله، لا لما تقدم، بل لاستقذاره كمُخَاط ومنيّ وغيرهما من المستقذرات؛ بناء على حُرْمَةِ أكلها، وهو الأصح، وبلا لضررها في بدن أو عقل ما ضر العقل كالأفيون والزَّعْفرانِ، أو البدن كالسُّميات والتراب، وسائر أجزاء الأرض، وإن كان قليلاً بالنسبة لمن ضَرَّهُ ذلك، ولو شك في شيء هل هو ضار، أو لا؟ ينبغي الحل لأن الأصل عَدَمُ النهي. الإقناع ١/ ٢٢٠.

لأَنَّا نُجِيبُ عَنْهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: لَوْ كَانَ الأَمْرُ كَمَا ذَكَرْتُمْ - لَوَجَبَ أَلاَّ يَحْصُلَ الْفَهْمُ إِلاَّ بَعْدَ أَنْ يُبَيِّنَ الْمُتَكَلِّمُ: إِنَّ مُرَادِي مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الأَلْفَاظِ كَذَا وَكَذَا؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لاَ يُتَوَقَّفُ عَلَيْهِ.

المَحَلَّ لا يخلُو عن نَجِسٍ، أو متنجِّسٍ.

الثاني: أَنْ يُرَادَ بـ «الأَصْل»: القاعدَةُ المستمرَّةُ؛ فما خَرَجَ عَنْها يَكُونُ على خلافِ الأَصْلِ؛ كقولهم: إِبَاحَةُ المَيْتَةِ للمضْطرِّ علَىٰ خلافِ الأَصْلِ[1].

الثالث: أن يراد بـ «الأَصْل»: الأغلبُ الأكثرُ: فمَا خَرَجَ عنه يَكُونُ عَلىٰ خلافِ الأَصْلِ؛ كما يقال: العقلُ في النِّسَاءِ عَلىٰ خلافِ الأصْلِ، أي: للأَكْثَرِ. وما ذكره مِنْ أَنَّ الاشتراك على خلافِ الأَصْلِ، يحتملُ المعانِيَ الثلاثةَ؛

أما الأوَّل والثَّاني؛ فلأنَّ الألفاظ وُضعت للإفهام، ولازمُ الاشتراكِ الإجْمَالُ، وهو محلٌّ بمقصودِ الوضْع، فكان عَلى خلافِ الدَّليلِ والقاعدةِ. وأما الثالث: وهو أنه خلافُ الغالِبِ -/ ٦١أ فظاهرٌ بدلالةِ الاستقراءِ[2].

قوله: «إن احتمالَ الاشتراكِ لو كانَ مساوياً لاحتمالِ الانفرادِ - لما حصل الفهمُ في شيء من هذه الألفاظِ حالةَ التخاطُب»، هذا الدليلُ لا يفيده المطلوبُ؛ فإنا أَجْمعْنا على أَنَّ لنا ألفاظاً نعلم نصَّها، وَألفاظاً نعلم ظهورها، وألفاظاً نعلمُ اشتراكها، وألفاظاً نتردَّد في اشتراكِهَا وظهورِهَا؛ فلا نزاع أَنَّا نحمِلُ القسمين الأوَّلَينِ عند الإطلاقِ على معانِيهِمَا من غير تَوَقُّفٍ، وأنَّا نقف في الْمُشْتَرَكِ عند مَنْ لا يَرَى التعميم.

وإنما يلزم الوقْفُ فيما يتردَّد فيه، ونحنُ نقول به، فما ذكره مِنْ لزومِ الوقف عند الإطلاق في جميع الألفاظ - غيرُ لازمٍ.

قوله: «لا يُقال: لِمَ لا يجوز أن يتعيَّن بَسَببِ التصْريحِ بالتعيينِ؛ لأنا نجيبُ عنه من وجهين:

---

(١) ينظر الكلام على تعريف الأصل في المقدمة.

(٢) الاستقراء: هو تتبع جزئيات الشيء.
فالتام منه: هو الاستقراء بالجزئي على الكلي نحو: (كل جسم متحيز) فإنه لو استقرئت جميع جزئيات الجسم من جماد وحيوان ونبات لوجدتها متحيزة؛ وهذا الاستقراء دليل يقيني فيفيد اليقين، لكن لا دائماً فيما هو المشهور كقولهم: القياس يفيد اليقين.
والناقص: هو الاستقراء بأكثر الجزئيات نحو: (كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ) وهذا الاستقراء دليل ظني فلا يفيد إلا الظن.
ويسمى الناقص عند الفقهاء إلحاق الفرد بالأغلب.
والاستقراء بجزئي على جزئي: هو تمثيل يسميه الفقهاء قياساً، وهو مشاركة أمر لأمر في علة الحكم. ينظر الكليات لأبي البقاء ١/ ١٥٩.

الثَّانِي: أَنَّ ذَلِكَ التَّعْيِينَ وَالبَيَانَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظٍ، أَوْ إِشَارَةٍ، أَوْ كِتَابَةٍ؛ وَإِذَا كَانَ ٱحْتِمَالُ الاشْتِرَاكِ وَالانْفِرَادِ وَاقِعاً عَلَى التَّسَاوِي ـ كَانَ ذَلِكَ الاحْتِمَالُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَلْفَاظِ المَذْكُورَةِ لِلْبَيَانِ: قَائِماً؛ فَٱحْتَاجَتْ إِلَى مَا يُعَيِّنُ مَدْلُولاَتِهَا؛ وَلَزِمَ: إِمَّا الدَّوْرُ، وَإِمَّا التَّسَلْسُلُ؛ وَهُمَا مُحَالاَنِ.

الأول: لو كان الأمر كما ذكرتم ـ لوجب ألاَّ يَحْصُلَ الفهم إلا بعد أن يبيِّن المتكلِّم: إن مرادِي مِنْ كُلِّ واحدٍ من هذه الألفاظ كذا وكذا، ومعلوم أنَّه لا يتوقَّف عليه» يَرِدُ عليه ما تقدَّمَ مِنْ عدم لُزومِ الوقْفِ في جميع الألفاظِ.

قوله: «والثاني: أنَّ ذلك التعيينَ، والبيان [1] إنما يحصُلُ بلفظٍ أو إشارةٍ [2]، أو كتابة

---

(١) هو إخراج الشيء من الإشكال إلى التجلي والوضوح.

(٢) الإشارة في اللغة: الدلالة بالمحسوس سميت هذه الدلالة بها؛ لأن السامع لإقباله على ما سيق له الكلام كأنه غفل عما في ضمنه، فهو يشير إليه أما في الاصطلاح: فاعلم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب: «الأولى»: أن يدل على المعنى ويكون المعنى هو المقصود الأصلي؛ كالعدد من قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣].
«الثانية»: أن يدل على المعنى ولا يكون مقصوداً أصلياً، بل تبعياً كإباحة النكاح منها.
«الثالثة»: أن يدل على معنى هو من لوازم اللفظ وموضوعه، ولا يكون مقصوداً أصلياً؛ كانعقاد بيع الكلب من قوله ﷺ: «إنَّ من السحت ثَمَنَ الكَلْب».
والمرتبتان الأوليان هما المعتبران في العبارة عند الجمهور، والمرتبة الثالثة: هي المعتبرة في الإشارة، وعلى ذلك فتعرف الإشارة بأنها: هي العمل بالمدلول الالتزامي المتأخر الذي لم يقصد أصلاً، ولم يسق النص له، ويحتاج الوقوف عليها إلى تأمل، وإنما قيدوا اللزوم بالتأخر؛ احترازاً عن الالتزامي المتقدم.
وقيل في تعريف الإشارة: هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من معنى غير مقصود.
أما صدر الشريعة، وموافقوه كشمس الأئمة ـ: فإنهما حيث اشترطا في العبارة السوق بالذات، وكانت الإشارة من العبارة بمنزلة الكتابة من الصريح لزم أن تعرف الإشارة بأنها: العمل بمدلول غير مقصود بالذات، بل بالتبع أعم من أن يكون التزامياً، أو موضوعاً له أو جزءه.
فمن الأول على مذهبيه إباحة النكاح من قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ [النساء: ٣] مع وجود قرينة تدل على ذلك، وهي العلم بالإباحة من قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ بشرط أن تكون الآية التي حصل منها العلم سابقة في النزول.
ومن الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإنه عبارة في اللازم المتأخر، وهو التفرقة بين البيع والربا إشارة في الموضوع له؛ وهو حل البيع وحرمة الربا.
ومن الثالث: حل بيع الحيوان، وحرمة بيع النقدين متفاضلة.
والمرتبة الثالثة ليست بمعتبرة عنده لا في العبارة، ولا في الإشارة، ولذلك استشكل موافقو صدر الشريعة على الجمهور قائلين: كيف تكون الإشارة غير مقصودة؟ وكيف يكون من الشارع الحكيم عدم القصد إليه؟

تغني، وغايةُ الإشارةِ، والكتابةِ أَنْ تُنَزَّلاَ منزلةَ اللفظِ الذي أقيمتا مُقَامَهُ، ولو صرَّح به، لكان متردِّداً علىٰ هذا التقدير؛ فالقَائمُ مقامه مِنْ إشارةٍ أو كتابةٍ - أولَى».

قوله: «واحتاجَتْ إلى ما يُعَيِّنُ مداولَها؛ ويلزم التَّسلْسُلُ».

يجابُ عنه من وجهين:

أحدهما: مَنْعُ حَصْرِ المفسّر [1] فيما ذكره؛ فإن من المفسِّراتِ القرائن [2] الحاليَّة، ثم لو

= بل أكثر من هذا أن الخواص، والمزايا التي تتم بها البلاغة، ويظهر بها الإعجاز ثابتة بالإشارة، وتقرر في كتب المعاني أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم، فالإشارة لا بد أن تكون مقصودة للمتكلم ولأن ما لا يقصد لا يُعتد به قطعاً.

«والجواب» هو أن ذلك بالنسبة للسامع؛ فإنه لإقباله على ما سيق له الكلام كأنه غفل عما في ضمنه، فهو يشير إليه، ولهذا يختص بفهم الإشارة الخواص، وتعد من محاسن الكلام البليغ، ويعد فهمها من كمال قوة الذكاء وصفاء القريحة؛ كما أن إدراك ما ليس مقصوداً بالبصر في ضمن ما هو مقصود يعد من كمال قوة الإبصار.

فنحن نسلم أن الإشارة يجب أن تكون مقصودة للمتكلم، وإلا كان الله غافلاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فنحن لم ندع عدم هذا القصد وإنما الدعوى عدم قصد السامع.

هذا وقد لزم على مذهب صدر الشريعة، أن لا فرق بين الظاهر والإشارة، وفي الفنري ما نصه: (قال بعض الفضلاء سميت الإشارة إشارة؛ لأنه لا يفهم من نفس الكلام بغير تأمل، وبه حصل الفرق بين الظاهر والإشارة) ثم قال: (وأنت خبير بأن الفرق بما ذكر بين الظاهر والإشارة لا يتأتى على ما ذكره المصنف (أي: صدر الشريعة) من تجويز كون الثابت بالإشارة نفس الموضوع له، أو جزؤه هذا كلامه، وهو في غاية الدقة، ومعناه أن هذا الجواب مبني على أن الإشارة يحتاج فيها إلى تأمل، مع أن الإشارة على مذهب صدر الشريعة هي دلالة اللفظ على ما وضع له، أو جزئه المقصود تبعاً، وبديهي أنه دلالة اللفظة على ما وضع له مطابقية، وعلى جزئه تضمنية، والمطابقية والتضمنية لا يحتاجان إلى تأمل.

نعم تحتاج الإشارة على مذهب الجمهور إلى تأمل، ولكن الجمهور ليسوا في حاجة إلى إثبات مثل هذا الفرق؛ حيث تبين لك من قبل أن الفرق بين الظاهر والإشارة عندهم هو أن الظاهر قسم من العبارة مقصود تبعاً، والإشارة غير مقصودة أصلاً.

هذا والإشارة عند الشافعية هي كذلك عند الحنفية؛ فالاصطلاح واحد، ثم هي قسمان. ظاهرة وغامضة، فالظاهرة ما يزول غموضها بأدنى تأمل، والغامضة ما احتاجت إلى زيادة تأمل.

(١) المفسر هو ما لا يحتمل تخصيصاً ولا تأويلاً، ولكنه يحتمل النسخ ومن أجل ذلك لا يصح التفسير بالرأي بخلاف التأويل، ويقال المفسر على كل مبين بقطعي، وأما المبين بظن، فهو المؤول.
وعند الشافعية: هو ما فسر لأجل الاحتمال، والمستغني عن التفسير، وبالجملة ما كان قطعي المراد إما بنفس الدلالة أو بالتفسير.
وحكمه القطعية في الحكم؛ لأنه أوضح من النص.

(٢) هي ما يوضح عن المراد لا بالوضع، تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه. ينظر الكليات ٤/٥٩.

الْوَجْهُ الثَّانِي: لَوْ لَمْ يَكُنْ الاشْتِرَاكُ مَرْجُوحاً ـ لَمَا أَفَادَتِ الدَّلاَئِلُ السَّمْعِيَّةُ الظَّنَّ، فَضْلاً عَنِ الْيَقِينِ؛ لاحْتِمَالِ أَنْ يُقَالَ: هٰذِهِ الأَلْفَاظُ مُشْتَرِكَةٌ بَيْنَ هٰذِهِ الْمَعَانِي الَّتِي لاَ نَفْهَمُهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا؛ وَعَلَىٰ هَذَا التَّقْدِيرِ: يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُ الشَّارِعِ غَيْرَ مَا ظَهَرَ لَنَا؛ وَإِنَّهُ لاَ يَجُوزُ بِالإِجْمَاعِ.

سُلِّمَ، فقد يكون المفسِّر ألفاظاً ناصَّةً، أو ظاهرةً؛ فلا يلزمُ التَّسَلْسُلُ.

قوله: «الوجه الثَّاني ـ يعني: على أصْلِ المطْلُوبِ ـ أَنَّ الاشتراك لو لَمْ يكُنْ مرجوحاً ـ لما أفادَتِ الدلائلُ السَّمْعِيَّةُ الظَّنَّ، فضْلاً عن اليقينِ؛ لاحتمالِ أن يقالَ: هذه الألفاظُ مُشْتَرَكَةٌ بين هذه المعاني التي نَفْهَمُهَا وبَيْنَ غيرها؛ وعلى هذا التقديرِ: يحتملُ أن يكُونَ مُرادُ الشارعِ غَيْرَ ما ظَهَرَ لنا».

ظاهرُ كلامه: أنَّ الدليلَ الثانيَ فُرِضَ في صورةٍ مِنْ صُوَرِ الدَّليل الأوَّل؛ فإنه إذا امْتَنع الفهْم مطلقاً، امتنع في كلامِ الشَّارع؛ فلا فائِدَةَ في ذكْرِ الدليلِ الثاني، **ووجْهُ الفرْق بين المسْلَكَين:** أن اللازمَ مِنَ الأوَّلِ: خلاَفُ العُرْف، واللازِمَ من الثاني: خِلاَفُ الإجماع؛ وهما مُحَالاَن.

ومما يَجِبُ تقديمه: أنَّ الاشتراك جائزٌ وواقعٌ /٦ب لغةً وشرعاً [1]: أما لغة: فقولُهُم للخطير: الحقير، وأمَّا شرعاً: فالقُرْء [2].

---

(١) تقدم الكلام على هذا قريباً.

(٢) لا خلاف بين أهل اللغة في أن القُرْءَ من الأسماء المشتركة لفظياً بين الحيض والطهر. وقد أطلق على كل منهما إطلاقاً حقيقياً. أما إطلاقه على الحيض. ففي قوله ﷺ: «المُسْتَحَاضَةُ تدع الصلاة أيام أقرائها» أي: حيضها.

وأما إطلاقه على الطهر: ففي قوله عليه الصلاة والسلام لابن عمر: «إن من السُّنة أن تستقبل الطُّهر استقبالاً فتطلقها لكل قُرْءٍ تطليقة» أي: طهر؛ لأن الطهر هو الذي يسن إيقاع الطلاق فيه.

وإنما الخلاف بينهم فيما هو المُرَادُ منه في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾. [البقرة: ٢٢٨] هل المراد منه الحَيْضُ أم الطهر؟. ولا يمكن أن يتناولهما جملة؛ لأن اللفظ الواحد عند الحنفية لا يدلُّ على معنيين مختلفين حقيقة، أو حقيقة ومجازاً؛ فلا بد من الحمل على أحدهما. فذهب الحنفية إلى أن المراد به الحيض.

وذهب الشافعية إلى أن المراد به الطهر، ولكلٍّ أدلة.

فاستدل الشافعية بالأدلة الآتية:

أولاً: بحديث ابن عمر، وهو أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ أمره أن يراجع زوجته حين طلّقها في الحيض، ثم يتركها حتى تطهر من حيضها، ثم يطلقها إن شاء، ثم قال: «فتلك العِدَّة التي أمر الله أن يطلّق لها النساء»، فهذا نص على أن العِدّة هي الطهر.

بيانه: أن الله تعالى أمرنا أن نطلقها لعدتها بقوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] واللام بمعنى «في» والطلاق يوقع في الطهر لا في الحيض؛ فكان هو العدة.

وثانياً: أن القرء بمعنى الحيض يجمع على أقراء. قال عليه الصلاة والسلام: «دعي الصَّلاة في أيام =

وَمَنَعَهُ قومٌ؛ واحتجُّوا: بأنه يُخِلُّ بالتفاهم، وبأنَّ اَستعمالَهُ شرْعاً بدُونِ القرينةِ ـ تكليفُ بما لا يُطاقُ، ومع القَرِينَةِ: إن قارنته أغْنتْ عن المشْتَرَكِ، وصار لَغواً، وإنْ تَأَخَّرتْ فتجهيلٌ.

= أقْرَائِكِ» وبمعنى الطهر يجمع على قروء.

قال الأعشى: [الطويل]

أفـي كُـلِّ عـام أَنْـتَ جَـاشِـمُ غَـزْوَةٍ ... تَـشُـدُّ لأَقْـصَـاهَـا عَـزِيـمَ عَـزَائِـكَـا

مُـورِّثـه مـالاً وفـي الـحـي رِفْـعَـةً ... لِمَـا ضَـاعَ فـيـهَـا مِنْ قُرُوءِ نِسَائِكَا

أراد بالقروء الأطهار؛ لأن الحيض لا يختصُّ ضياعه بزمن المنية؛ لأنه ضائع دائماً؛ فيكون المراد من القروء المذكورة في الآية الأطهار لا الحيض.

وثالثاً: لأن تأنيث العدد، وهو الثلاثة يدل على أن المعدود، وهو القروء مذكر؛ فيكون المراد منها الأطهار لا الحيض.

ورابعاً: الأنسب أن يراد من القرء الطهر لا الحيض؛ إذ القرء هو الجمع، والطهر هو الذي يجتمع فيه الدَّمُ لا الحيض.

واستدلَّ الحنفية على مُدَّعاهم بالكتاب، والسُّنة، والمعقول:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ووجه الاستدلال بالآية الكريمة أن الله تعالى قرن اسم الجمع، وهو القروء بالعدد، وهو الثلاثة، واسم الجمع المقرون بالعدد لا يجوز إطلاقه إلا على ما وضع العدد بإزائه لا أزيد، ولا أقل، فلو أردنا من القروء الأطهار، لجاز إطلاق اسم الجمع المقرون بالعدد على الأقل، وهو طهران، وبعض الثالث، لأن ذلك يكفي في انقضاء العدة، وهو لا يجوز فلا يمكن أن يراد من القروء الأطهار. فإن قيل: قد أطلق اسم الجمع على اثنين، وبعض الثالث في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] وهي شَوَّال، وذو القعدة، وبعض ذي الحجّة. قلنا: قياس مع الفارق؛ لأن اسم الجمع في هذه الآية لم يقرن بالعدد؛ بخلاف اسم الجمع في الآية التي معنا؛ فإنه قرن بالعدد.

وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤] ووجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب: أن الله تعالى جعل الأشهر بدلاً عن القروء عند اليأسِ عن الحيض والمبدل هو الذي يشترط عدمه؛ لجواز إقامة البديل مقامه، فدل على أن المبدل هو الحيض، فكان هو المراد من القروء المذكورة في الآية.

نظير ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦] فإن الله تعالى لما شرط عدم الماء عند ذِكر البدل، وهو التيمم ـ دلَّ على أن التيمم بدل عن الماء، فكان المراد منه الغسل المذكور في آية الوضوء، وهو الغسل بالماء. وأما السُّنة: فقوله ﷺ: «طَلاَقُ الأَمَةِ ثنتان، وعدتها حيضتان» ووجه الاستدلال بالحديث أن النبي نصَّ على أن عدة الأمة بالحيضة، ومعلوم أن الأمة لا تخالف الحرة في جنس ما تجب العدة، بل في المقدار؛ فتكون عدة الحرة أيضاً بالحيضة. وأما المعقول: فهو أن العدة وَجَبَتْ لتعرف براءة الرحم، وهي إنما تعرف بالحيض لا بالطهر.

ينظر: تحرير التنبيه ص ٢٩٤، الإنصاف للبطليوسي (٣٧)، الأضداد من كلام العرب ٢/ ٥٧١ تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٨٥م [قرأ] لسان العرب ٤/ ٣٥٦٤ [قرأ] الكليات ٤/ ٥٢ المصباح المنير (٦٠٥) المفردات (٦٦) [قرأ] التوقيف (٥٨٠).

الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ

فِي بَيَانِ أَنَّ الأَصْلَ فِي الْكَلاَمِ هُوَ الْحَقِيقَةُ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ: أَنَّ اللَّفْظَ إِذَا تَجَرَّدَ مِنَ[1] الْقَرِينَةِ: فَإِمَّا أَنْ يُحْمَلَ عَلَىٰ حَقِيقَتِهِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ. أَوْ عَلَىٰ مَجَازِهِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ شَرْطَ كَوْنِهِ مَجَازاً: أَلاَّ يُحْمَلَ اللَّفْظُ عَلَيْهِ إِلاَّ لِقَرِينَةٍ مُنفَصِلَةٍ؛ لأَنَّ الْوَاضِعَ لَوْ أَمَرَ بِحَمْلِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ ـ عِنْدَ تَجَرُّدِهِ ـ عَلَىٰ ذَلِكَ الْمَعْنَىٰ، لَكَانَ ذَلِكَ اللَّفْظُ حَقِيقَةً فِيهِ؛ إِذْ لاَ مَعْنَىٰ لِلْحَقِيقَةِ إِلاَّ ذَلِكَ. أَوْ عَلَيْهِمَا مَعاً؛ وَهُوَ ـ أَيْضاً ـ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الْوَاضِعَ لَوْ قَالَ: «احْمِلُوا هَذَا اللَّفْظَ عِنْدَ تَجَرُّدِهِ عَلَيْهِمَا مَعًا» ـ لَكَانَ ذَلِكَ اللَّفْظُ حَقِيقَةً فِي ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ، وَلَوْ قَالَ: «احْمِلُوهُ: إِمَّا عَلَىٰ هَذَا[2] أَوْ عَلَىٰ ذَاكَ» ـ لَكَانَ ذَلِكَ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا، أَوْ لاَ عَلَىٰ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَلْبَتَّةَ؛ وَحِينَئِذٍ: يَصِيرُ هَذَا اللَّفْظُ عِنْدَ تَجَرُّدِهِ: مِنَ الْمُهْمَلاَتِ لاَ مِنَ الْمُسْتَعْمَلاَتِ.

فَلَمَّا بَطَلَتْ هَذِهِ الأَقْسَامُ تَعَيَّنَ الْقِسْمُ الأَوَّلُ؛ وَهُوَ أَنَّهُ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَىٰ حَقِيقَتِهِ فَقَطْ؛ فَقَدْ ثَبَتَ[3] أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الْحَقُّ.

وأُجِيبَ عن الأَوَّلِ: بأَنَّ فائدته: البيان الإجماليُّ، وهو مقصُودٌ في بعْضِ الأحوالِ؛ كقول أبي بكْرٍ الصِّدِّيق[4] ـ رضي الله عنه ـ لَمَّا سُئِلَ عن النبيِّ ﷺ، فقيل له: مَنْ هَذَا؟ وَهُوَ مَطْلُوبٌ، فقال: «هَادٍ يهْدِينِي إِلَى الطَّرِيق».

---

(١) في المخطوطة: عن.

(٢) في المعالم: هذا اللفظ.

(٣) في المخطوطة: فثبت.

(٤) هو: عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي. القرشي، التيمي، أبو بكر الصديق بن أبي قحافة، خليفة رسول الله. أمه: أم الخير سلمى بنت صخر بن عامر ابنة عم أبيه. ولد بعد الفيل بسنتين وستة أشهر. هو صحابي شهير غني عن التعريف، وقد جاءت ترجمته في مصادر يصعب حصرها في مثل هذا الوضع. توفي يوم الاثنين في جمادى الأولى سنة (١٣) وله (٦٣ سنة).
ينظر ترجمته في الاستيعاب (٢٩٣)، أسد الغابة (٦/ ٣٧)، الإصابة (٤/ ١٠١)، المغني (٢٨٦)، تجريد أسماء الصحابة (٢/ ١٥٢)، الكنى والأسماء (١/ ٦)، بقي بن مخلد (٣٠)، الزهد لوكيع (٩٩)، تاريخ الثقات (١٩٠٦)، معرفة الثقات (٢٠٩٢)، الأعلام (٤/ ١٠٢)، تهذيب الكمال (٣/ ١٥٨٩)، تهذيب التهذيب (١٢/ ٤٣)، تقريب التهذيب (١٢/ ٤٠١)، تذكرة الحفاظ (١/ ٢)، شرف أصحاب الحديث (٣٥، ٩٠)، أصحاب بدر (٤١)، التحفة اللطيفة (٢/ ٣٥٨)، تاريخ الإسلام (٢/ ٩٧)، الرياض المستطابة (١٤٠)، صفة الصفوة (١/ ٢٣٥).

الثَّانِي: أَنَّ وَاضِعَ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَىٰ، إِنَّمَا يَضَعُهُ لَهُ لِيُكْتَفَىٰ بِهِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ؛ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ: «إِذَا سَمِعْتُمُونِي تَكَلَّمْتُ بِهَذَا اللَّفْظِ، فَاعْلَمُوا أَنِّي عَنَيْتُ بِهِ هَذَا الْمَعْنَىٰ، وَكُلُّ مَنْ تَكَلَّمَ بِلُغَتِي، فَلْيَعْنِ بِهِ هَذَا الْمَعْنَىٰ»؛ فَكُلُّ مَنْ تَكَلَّمَ بِلُغَتِهِ، وَجَبَ أَنْ يُرِيدَ بِهِ ذَلِكَ الْمَعْنَىٰ.

وينتقضُ ما ذَكَرُوهُ [باستعمال] أسماءِ الأجناسِ.

وعن الثاني: قوله: «إنَّ القرينَةَ إِنْ قارنته أغنتْ عنه» - غَيْرُ لازمٍ؛ لأنَّ القرينة قَدْ تَكُونُ حاليَّةً.

قولهم: «ومع تأخُّرها تجهيلٌ بالمراد» - لاَ يُسَلَّم؛ فإنَّ غايته تأخيرُ البَيَانِ إلَى وقت الحاجةِ عِنْدَنَا، عَلَى ما سيأتِي إن شاء الله تعالى.

حَدُّ الحقيقةِ: هو اللفظُ المُسْتعملُ في موضوعِهِ الأوَّلِ (1)، والمجازُ: هو اللفظُ المستعمَلُ في غَيْرِ موضوعِهِ الأولِ؛ لِضَرْبٍ من المناسبة (2).

---

(1) تقدم تعريف الحقيقة في الحاشية، وينظر: البحر المحيط للزركشي ٢/ ١٥٢، سلاسل الذهب له ص ١٨٢، التمهيد للأسنوي ص ١٨٥، نهاية السول له ٢/ ١٤٥، منهاج العقول للبدخشي ١/ ٣٢٧، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٤٦، التحصيل من المحصول للأرموي ١/ ٢٢١، المستصفى للغزالي ١/ ٣٤١، حاشية البناني ١/ ٣٠٠، الإبهاج لابن السبكي ١/ ٢٧١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/ ١٥٢، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٦٨، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٩٣، المعتمد لأبي الحسين ١/ ١٤، ٢/ ٤٠٥، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٤/ ٤٣٧، التحرير لابن الهمام ص ١٦٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ٧٢، ٢/ ٢، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٢٢٥، حاشية التفتازاني والشريف على المنتهى ١/ ١٣٨، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/ ٧٢، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٩٧، شرح مختصر المنار للكوراني ص ٥٨، الوجيز للكراماستي ص ٨٧، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ٥٢٧، تقريب الوصول لابن جزي ص ٧٣، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٠، نشر البنود للشنقيطي ١/ ٢١، الكوكب المنير للفتوحي ص ٣٩، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/ ٢.

(2) تقدم تعريف المجاز في الحاشية، وينظر: البحر المحيط للزركشي ٢/ ١٥٨، سلاسل الذهب له ص ١٩٠، التمهيد للأسنوي ص ١٨٥، نهاية السول له ٢/ ١٤٥، منهاج العقول للبدخشي ١/ ٣٥٤، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٤٧، التحصيل من المحصول للأرموي ١/ ٢٢١، المستصفى للغزالي ١/ ٣٤١، حاشية البناني ١/ ٣٠٤، الإبهاج لابن السبكي ١/ ٢٧٣، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/ ١٥٢، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٣٨٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٩٩، المعتمد لأبي الحسين ١/ ١٤، ٢/ ٤٠٥، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٤/ ٤٣٧، التحرير لابن الهمام ص ١٦٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ٧٣، ٢/ ٣ كشف الأسرار للنسفي ١/ ٢٢٦، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ١/ ١٣٨، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/ ٧٢، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٩٨، شرح مختصر المنار للكوراني ص ٥٩، الوجيز للكراماستي ص ٨، ميزان =

. . . .

وقولنا: «لِضَرْبٍ مِنَ المُنَاسَبَةِ»: يخرج ما نُقِلَ لغير مناسَبَةٍ، وجعل لَقَباً؛ كالتسمية بـ «أَسَدٍ»، «وثور».

وقيلَ: الحقيقةُ: هو اللفْظُ المستَعْمَلُ في معناه الأَوَّلِ في وضْعِ التخاطُبِ، والمجازُ: عَكْسُهُ.

«فعلى الأول: تكون الأسْمَاءُ الشرعيَّةُ؛ كالصلاةِ، والزَّكَاةِ، والعرفيَّةُ العامَّةُ؛ كالدَّابة، والغائِطِ، والخاصَّةُ أيضاً - مجازاتٍ راجحةً» [1].

= الأصول للسمرقندي ١/ ٥٢٧، تقريب الوصول لابن جزي ص ٧٣، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٠، نشر البنود للشنقيطي ١/ ١٢٤، الكوكب المنير للفتوحي ص ٣٩ - ٥٦، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/ ٢.

(١) اتفق الأصوليون على أن الأسماء الشرعية المستعملة في لسان أهل الشرع من نحو: الصلاة والصوم والزكاة والبيع والإجارة والنكاح والطلاق - حقائق شرعية في معانيها المعلومة لها شرعاً، إذا استعملت على ألسنتهم؛ إذ يتبادر منها هذه المعاني بلا قرينة، والتبادر علامة الحقيقة؛ وسواء أكانت هناك مناسبة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي؛ فيكون اللفظ منقولاً، أم لم تكن هناك مناسبة، فيكون اللفظ موضوعاً مبتدأ.
واختلفوا بعد ذلك في هذه الحقيقة على مذهبين:
«الأول»: أنها حقيقة عرفية في المعنى الشرعي عند المتشرعة خاصة؛ لوضعهم هذه الألفاظ لهذه المعاني، أو اشتهارها فيها عندهم لحاجتهم إلى التعبير بها عن تلك المعاني؛ فهي في تخاطبهم تدل بلا قرينة على معانيها الشرعية، وأما الشارع فقد تجوز بها عن معانيها اللغوية إلى تلك المعاني بالقرائن؛ فهي مجازات لغوية في لسانه، فعند عدم القرينة تحمل تلك الألفاظ في لسانه على المعنى اللغوي، وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني من الشافعية.
«والثاني»: أن هذه الألفاظ حقائق في المعاني الشرعية بوضع الشارع لها مع المناسبة أو عدمها؛ حتى أنها تدل على تلك المعاني إن وردت على لسانه بدون قرينة، وإليه ذهب جمهور الأصوليين وهو المختار.
وقول فخر الإسلام والقاضي أبي زيد وشمس الأئمة السرخسي: إن هذه الأسماء كانت مستعملة في معانيها اللغوية، ثم استعملت في المعاني الشرعية لمناسبة، يريدون: أنها مجازات لغوية هجرت معانيها الحقيقية لغة؛ فليس مذهباً آخر، بل هو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني؛ بناء على أن كثرة استعمالها في هذه المعاني المجازية صيرتها كالحقائق، لا أنها حقائق شرعية فيها؛ كما قال الجمهور.
ولم يذكر الآمدي في الإحكام ولا الرازي في المحصول سوى المذهبين «الأول»: كونها حقيقة شرعية ونسباه إلى المعتزلة، وصرح الآمدي بنسبته أيضاً إلى الخوارج والفقهاء.
«الثاني»: نفي ذلك، ونسبة كل منهما إلى القاضي أبي بكر، وكلام ابن الحاجب في المختصر يوافق هذا. وقال شارحه العضد: والحق أنه لا ثالث لهما، وتبعه في ذلك صاحب مسلّم الثبوت.
فعلى هذا يرى القاضي وموافقوه أن هذه الألفاظ المتداولة شرعاً إنما استعملها الشارع في المعاني الشرعية للمناسبة، ومع القرينة مجازاً لغوياً من غير وضع مغن عن القرينة، ثم غلبت عند أهل =

وعلَى الثاني: تكونُ حقائِقَ؛ فتنقسم الحقيقةُ عَلَى هذا إلى: لُغَوِيَّةٍ، وشرعيَّةٍ وعرفيَّةٍ، والخلافُ لفظِيٌّ، وإذا فُهِمَ المجازُ، فهو جائزٌ وواقعٌ لغةً وشرعاً.

ومَنَعَ الأُستَاذُ أبو إسحاق [1] وقوعه لُغَةً، قال: لأنَّ «الأسد» إذا استعمَلَتْهُ العَرَبُ

= الشرع واشتهرت فيها؛ لكثرة دورانها على ألسنتهم مستعملة في هذه المعاني دون المعاني اللغوية؛ فأضحت حقيقة عرفية يفهم منها المعنى الشرعي عندهم بلا قرينة؛ لأن اللفظ كما يكون حقيقة في المعنى بوضعه له، يكون بأن يغلب استعماله فيه ويشتهر؛ حتى يفهم منه بدون القرينة.

ويرى جمهور الأصوليين أن هذه الألفاظ حقائق في معانيها الشرعية بوضع الشارع لها ابتداء؛ سواء أكان مع المناسبة بين الشرعي واللغوي أم مع عدمها، وهذا هو الموافق لما قرره علماء الكلام والأصوليون والفقهاء من أن الألفاظ التي تقع في كلام الشارع إذا كان لها معنى عرف عنه استعمالها فيه وجب حملها عليه، إلا إذا وجدت قرينة تصرفها عنه؛ لأن هذا المعنى صار هو المعنى الحقيقي عنده في اصطلاح تخاطبه، فإن وجدت قرينة تدل على استعمال الألفاظ الواردة على لسان الشارع في معانيها الشرعية ـ فهي قرينة المجاز على رأي القاضي وموافقيه وقرينة النقل من اللغوي إلى الشرعي عند الجمهور، وإن لم توجد قرينة تعين أحد المعنيين، واشتبه الأمر هل اللفظ مستعمل في المعنى اللغوي أو الشرعي؛ فالجمهور يحمله على الشرعي؛ إذ هو المعنى الحقيقي للفظ عندهم، واللغوي مجاز لا بد لدلالة اللفظ عليه من القرينة؛ والقاضي يحمله على اللغوي؛ إذ هو الحقيقي عنده، والشرعي مجاز يحتاج إلى القرينة.

واستدل «الجمهور» على كونها حقيقة شرعية بوضع الشارع بأنا نقطع بفهم الصحابة في زمنه ﷺ المعاني الشرعية قبل حدوث الاصطلاحات، وهذا الفهم فرع الوضع لها.

ونوقش بأن الفهم قد يكون فرع الاستعمال المجازي مع نصب القرينة.

وأجيب: بأن اعتبار القرينة لتعريف النقل أوجه من اعتبارها لتعريف المجاز؛ للعلم باستمرار الشارع على قصد المعنى الشرعي من اللفظ أبداً، إلا لقرينة صارفة عنه إلى غيره، واستمرار القصد المذكور أمارة على نسخ إرادة المعنى الأول؛ فيكون منقولاً لا مجازاً.

واستدل «القاضي» وموافقوه على عدم النقل بأنه لو نقلها الشارع من معانيها اللغوية إلى غيرها لفهمها للصحابة؛ لأنهم مكلفون بما تضمنته، ولو فهمها إياهم لنقلوا ذلك إلينا؛ لأننا مكلفون به أيضاً، ولزم تواتر النقل عادة لتوفر الدواعي عليه، ولم يتواتر النقل إلينا، فلم يقع التفهيم، فلم يقع نقل الشارع لها من معانيها اللغوية.

ونوقش: بمنع وجوب نقل التفهيم بالعبارة ونحوها؛ لأنَّا نقطع بفهم الصحابة المعاني الشرعية، وفهمنا أيضاً هذه المعاني، وبعد حصول المقصود وهو الفهم لا يلزم تعيين طريقة، ولو التزمنا تعيين طريقه جاز أن يكون ذلك التفهيم بالترديد بالقرائن عند سماع الصحابة تلك الأسماء، ثم سماع من بعدهم منهم؛ كما يتعلم الأطفال اللغات بالترديد بالقرائن من غير تصريح لهم بوضع اللفظ لمسماه؛ وبهذا علم أن مذهب الجمهور أرجح. ينظر: أثر النهي في العبادات والمعاملات لشيخنا عبد المجيد فتح الله.

(1) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإسفراييني، المتكلم الأصولي، الفقيه، شيخ أهل خراسان، يقال: إنه بلغ رتبة الاجتهاد. وله المصنفات الكثيرة منها جامع الحلى في أصول =

الثَّالِثُ: أَنَّا نَجِدُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ أَنْفُسِنَا: أَنَّ مُبَادَرَةَ الذِّهْنِ إِلَىٰ فَهْمِ الْحَقِيقَةِ، أَقْوَىٰ مِنْ مُبَادَرَتِهِ إِلَىٰ فَهْمِ الْمَجَازِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَىٰ مَا قُلْنَاهُ مِنَ الرُّجْحَانِ.

لـ «البهيمة» بدُون القرينَةِ، ولـ «الشجاع» مع القرينة ـ كانا حَقيقتَيْنِ [1]، وهذا نزاعٌ لفظيٌّ؛ فإنا لا نعني بالمجازِ إلا ما تتوقَّف دلالتُهُ على القَرينَةِ منْهُما.

ولا يلزم أن تكُونَ القرينةُ بالوضْعِ؛ فإنها قد تكونُ حالِيَّةً، وهو واقعٌ في القرآنِ أيضاً؛ خلافاً لأهل الظاهر [2]، والشيعة [3]؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾

= الدين والرد على الملحدين. قال الحاكم: الفقيه، الأصولي، المتكلم، المتقدم في هذه العلوم، انصرف من العراق، وقد أقر له العلماء بالتقدم. مات سنة ٤١٨.

انظر: ط. ابن قاضي شهبة ١/ ١٧٠، وفيات الأعيان ١/ ٨، تذكرة الحفاظ ٣/ ١٠٨٤، الأعلام ١/ ٥٩، وشذرات الذهب ٣/ ٢٠٩، والنجوم الزاهرة ٤/ ٢٦٧.

(١) ينظر البرهان ١/ ١٧٦ ـ ١٧٧، المنخول ص ٧٠، التبصرة (١٩٥)، اللمع (٦٩)، المحصول ١/ ١/ ٤٢٠، الابهاج ١/ ٢٧٦، مسلم الثبوت ١/ ٢١١.

(٢) إمام هذا المذهب هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، اشتهر باسم داود الظاهري؛ لتمسكه بظاهر الكتاب والسنة، ثم بإجماع الصحابة، ولا يعتد بما وراء هذا من الأدلة، ويرجع القياس الجلي والعلة المنصوصة إلى النص، باعتبار أن النص على العلة نص على الحكم في جميع محالها، ومع هذا، فقد كان فقيهاً مجتهداً، حافظاً من حفاظ الحديث صاحب مذهب مستقل، بعد أن اتبع الإمام الشافعي وتعصب له، وقد انتهت إليه رياسة العلم في بغداد في زمنه، وقد عمل بمذهبه جمع كثير حتى قيل: أنه صار رابع مذهب في المشرق بعد المذهب الشافعي والمالكي والحنفي. أما في المغرب: فقد اعتنقه وأعلى شأنه الفقيه علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي المتوفى عام ٤٥٦هـ، حيث عمل على نشره والدفاع عنه؛ حتى اعتبر الإمام الثاني له، وله فيه عدة مؤلفات من أهمها كتاب المحلى في الفقه، والإحكام في أصول الأحكام، في أصول الفقه، وقد اضمحل المذهب من بعده حتى انقرض تماماً في القرن الثامن وبقيت آثاره مروية في الكتب التي تحكى الخلافيات. ينظر الفقه جاد الحق ص ١٢٧.

(٣) جرت عبارات من يتكلم في أصول الدين أو فروعه ـ الفقه ـ على إطلاق لفظ الشيعة على من شايعوا علي بن أبي طالب، وقالوا: إنه إمام المسلمين وخليفتهم بعد رسول الله ﷺ، ولفظ الشيعة في أصل اللغة يطلق على الأتباع والمحبين والأنصار، والواحد منهم، شيعي، ويقال: تشيع الرجل، أي: ادعى دعوة الشيعة.

وقد اتفق هؤلاء على أن الإمام بعد علي ابنه الحسن، وبعده الحسين، وهو الإمام الثالث، ثم اختلفوا فيمن يكون الخليفة إمام المسلمين من بعد الحسين رضي الله تعالى عنه: فذهب فريق منهم إلى أن الإمام الرابع هو محمد بن علي الشهير بابن الحنفية، وقد سمى هؤلاء باسم الكيسانية، نسبة إلى كيسان مولى محمد بن الحنفية، وقالوا: إن الإمام بعد محمد ابنه أبو هاشم، ولما أحس أبو هاشم بدنو أجله، لم ير أمامه من أهل بيته أحداً غير إبراهيم بن علي بن عبد الله بن عباس، فأسند الأمر إليه من بعده، ولما قتل إبراهيم قام من بعده أخوه أبو عبد الله السفاح، أول خلفاء بني العباس، ومن هذا الطريق جاءت الخلافة إلى بني العباس. =

[الإسراء: ٢٤]، [وقوله تعالى]: ﴿وَٱسْمَعُواْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ /٧أ [البقرة: ٩٣].

وقولهم: إنه يلزمُ منه إيهامُ الكَذِبِ: غَيْرُ لازم؛ بعد قيامِ القاطِعِ على وجوبِ الصدْقِ للَّهِ ـ تعالى ـ ولرسوله.

وقولُهم: إنَّه يلزم أن يُسمَّى الباريُ بسبحانه وتعالى تَجَوُّزًا ـ: غيرُ لازمٍ؛ فإن أسماءَ الله ـ تعالى ـ توقيفيةٌ [(١)].

= هذا بينما ذهب الفريق الأكبر من الشيعة إلى أن الإمام الرابع هو: علي بن الحسين الشهير بزين العابدين، ثم انقسم هذا الفريق إلى فرقتين.

الأولى: وقد جعلت إمامهم الخامس بعد علي زين العابدين، ابنه زيدا، وهؤلاء هم الزيدية، ويسكن أكثرهم في اليمن.

والفرقة الثانية: جعلت إمامهم الخامس بعد علي زين العابدين ابنه محمداً، الملقب بالباقر، ثم جعلوا الإمام السادس ابنه جعفر الصادق، ثم انقسم هؤلاء إلى طائفتين.

الأولى: جعلت الإمام بعد جعفر ابنه إسماعيل، الذي مات في حياة أبيه جعفر لتتوصل بذلك إلى جعل الإمامة في أولاد إسماعيل، وهذه الطائفة سميت بالإسماعيلية، وقد انقلبت ضد الإسلام، وكانت خطراً عليه من كل أعدائه، وهم المسمون بالباطنية، وكان منهم الدولة الفاطمية التي انشأت مدينة القاهرة سنة ٣٥٩هـ، وحكموا مصر نحو مائتي سنة، قادمين من المغرب، الذين كانوا عليه متقلبين نحو السبعين عاماً، والإسماعيلية الآن فريقان: أحدهما يتبع أغا خان، الشهير. ثم أولاده من بعده، والثاني: يسمى: بالبهرة وكلاهما يقيمون في الهند، ويقال: إن عددهم لا يقل عن أربعة ملايين.

والطائفة الثانية من أتباع جعفر الصادق جعلت الإمام من بعده ابنه موسى الكاظم، وهم الإمامية ويطلق عليهم أيضاً اسم الاثنا عشرية؛ لقولهم: إن الأئمة المعصومين من آل البيت اثنا عشر إماماً، كما يطلق عليهم اسم الجعفرية، نسبة إلى جعفر الصادق.

وموسى الكاظم هو الإمام السابع عندهم، وبعده ابنه علي الرضا، وهو الإمام الثامن، وبعده ابنه محمد الجواد، وهو الإمام التاسع، ثم علي الهادي بن محمد الجواد وهو الإمام العاشر وبعد هذا ابنه الحسن العسكري، وهو الإمام الحادي عشر، وبعد الحسن ابنه محمد المهدي، وهو الإمام الثاني عشر، وقالوا: إنه قد اختفى بمدينة (سر من رأى) التي عرفت فيما بعد بسامرا وكان عمره وقت اختفائه تسع سنين، وكان هذا في سنة ٢٦٤هـ (٨٧٧ ـ ٨٧٨م) وما تزال هذه الطائفة تنتظر خروجه إلى الآن ليملأ الأرض عدلاً، وينقذها من الظلم فهو عندهم الإمام المنتظر.

هذا ويوجد في الشيعة غلاة خرجوا بعقيدتهم من دائرة الإسلام، وهؤلاء غير ملتفت إليهم؛ حتى من جمهور الشيعة لا سيما الإمامية منهم. ينظر الفقه لجاد الحق ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(١) أي لا يطلق عليه اسم إلا بتوقيف من الشارع بأن يرد به الكتاب أو السنة أو الإجماع، وهذا مذهب الأشعري ومن تبعه، وصححه السبكي. وقالت المعتزلة: يجوز أن تطلق عليه الأسماء اللائق معناها به تعالى وإن لم يرد بها الشرع، ومال إليه الباقلاني فقال: كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى =

. . . .

وقوله: «الأصْلُ في الكلامِ الحَقِيقَةُ» ـ: يحتمل تفسيرُ الأصْلِ بما مضَىٰ من الوجوهِ الثلاثةِ؛ لأنا إن قُلنا: إن الأصْلَ هو الدليلُ، أو القاعدةُ المستمرّة، وقد تقرَّر أن وضْعَ الألفاظِ للتفاهُمِ، فتوقف المجاز على قرينةٍ قد تخفَىٰ منحل بذلك، وإن قُلْنَا: إنَّ الأصْلَ بمعنى الغَالِبِ ـ فَلا يخفىٰ أن الحقيقةَ أغْلَب؛ لأنَّ لكلِّ مجازٍ حقيقةً، ولا يَنْعَكِسُ.

ومَنْ زعم أنَّه يتصوَّر المجاز بدُونِ الحقيقة؛ لأنَّ شَرْطَ الحقيقةِ الوضْعُ، لا الاستعمال، فقد يُوضَع اللفْظُ لمعنى، ولا يستعمَلُ فيه، ثم يُنْقَلُ لغيره، لضرْبٍ من المناسَبَةِ؛ فيكون مجازاً لا حقيقَةَ له:

يقالُ له: هذا تجويزٌ عقليٌّ، والبحثُ في الواقع، ونحن لا نَعْلَمُ دلالاتِ الألفاظ إلاَّ باستقراءِ استعمالِهَا؛ فإنا لم نعلَمْ عَيْنَ الواضِعِ مِنْ مُوَقِّفٍ، أو مُصْطَلِحٍ، فينقَلَ عنه. وأما الأدلَّة الثلاثة التي ذَكَرَهَا، فظاهِرٌ الاعتراضُ عليها.

وحاصلُ الأول: راجع إلى تعيين الحَقيقَة بعَدَم إرادة ما سِوَاها؛ لأنها لو لم تَكُنْ مُرادَةً ـ لزم: إما ثبوتُ المشْرُوطِ بدونِ الشَّرْطِ، أو تغييرُ الوضْع، أو الإِهْمَالُ؛ والكلُّ محالٌ.

وحاصلُ الثاني: تعيينُ الحقيقةِ بِحَدِّها.

وحاصلُ الثالِثِ: تعيينُ الحقيقةِ بخاصَّتها؛ وهو السبْقُ إِلى الفهْمِ، والله أعْلَمُ.

وَاعْلَمْ: أنه لا بُدَّ في صِحَّة المجازِ من مناسبةٍ وارتباطٍ[1]:

فمِنْ ذلك: إطلاقُ السَّبَبِ على المسَبَّب؛ كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا﴾ [الأعراف: ٢٦]، والمسبَّب على السَّبَبِ؛ كتسمية المَرَضِ مَوْتاً، والكُلِّ على البَعْضِ؛ كإطلاق العامِّ وإرادَةِ الخَاصِّ، والبعْض على الكُلِّ؛ كتسميةِ الزِّنْجِيِّ أسْوَد، مع بياضِ عيْنيهِ وأسنانِهِ، أو تسميةِ الشيء بما كان علَيْهِ؛ كتسمية الضَّارِبِ أمس ضارباً، أو بما يصيرُ إليه؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، أو بزيادة؛ كقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، أي: فبرحمَةٍ من الله، وَ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]؛ على رأي من زعم أن الكافَ زائدةٌ أو بالنقصان؛ كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

= يجوز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن موهماً؛ فمن ثم لم يجز إطلاق عارف وفقيه ونحوهما. وذهب الإمام الغزالي إلى جواز إطلاق ما علم اتصافه به على طريق التوصيف دون التسمية لأن إجراء الصفة إخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول إلا لمانع بخلاف التسمية فإنها تصرف في المسمى، وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه اهـ وفي شرح المواقف: ليس الكلام في الأسماء والأعلام الموضوعة في اللغات، بل في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال اهـ وقال السعد في المقاصد: محل النزاع ما اتصف الباري تعالى بمعناه ولم يرد إذن به، وكان مشعراً بالجلال من غير وهم بالإضلال. ينظر النشر الطيب ١/ ٤١٤.

(١) ينظر شرح الكوكب ١/ ١٦٧ المحصول ١/ ١/ ٤٥٢١ الإبهاج ١/ ٣٠٤ فواتح الرحموت ١/ ٢٠٣.

الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ

إِذَا دَارَ اللَّفْظُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ الْمَرْجُوحَةِ وَبَيْنَ الْمَجَازِ الرَّاجِحِ - لَمْ يَتَعَيَّنْ لأَحَدِهِمَا إِلاَّ بِالنِّيَّةِ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ كَوْنَهُ حَقِيقَةً يُوجِبُ الْقُوَّةَ، وَكَوْنَهُ مَرْجُوحاً يُوجِبُ الضَّعْفَ وَأَمَّا الْمَجَازُ الرَّاجِحُ: فَكَوْنُهُ مَجَازًا يُوجِبُ الضَّعْفَ، وَكَوْنُهُ رَاجِحاً يُوجِبُ الْقُوَّةَ؛ فَيَحْصُلُ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا؛ فَلاَ يَتَعَيَّنُ لأَحَدِهِمَا إِلاَّ بِالنِّيَّةِ.

أو «المقابلة»؛ كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، أو إطلاقُ المتعلَّق/٧ب على المتعلِّق، كقولك: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا عِلْمَكَ فِينَا»، أي: معلُومَكَ، و «انْظُرْ إلى قُدْرةِ اللَّهِ»، أي: مَقْدُورِ الله تعالى، وإطْلاَقُ ما بالفعْلِ على ما بالقُوَّةِ؛ كقولهم للسَّيْف: قاطع، وهو في غِمْدِهِ [(١)].

ومن المجاز أيضاً: إطلاقُ اللفظِ على ما يشابِهُ مسمَّاهُ صورةً، أو معنًى؛ كإطلاقِ «الأسدِ» على ما يماثله في الصُّورة، وعلى الشُّجَاع؛ لمشابهته في المعنَى؛ ويسمَّىٰ هذا بالمستَعَارِ [(٢)].
وَمِنَ المجازِ تَسْمِيةُ الشَّيءِ بِضِدِّهِ؛ كتسمية المهْلكةِ مفازَةً.

وهذا الحَصْرُ استقرائيٌّ.

[قوله]: «إذا دَارَ اللَّفْظُ بَيْنَ الحقيقةِ المرجُوحَة، والمَجَازِ الراجح - لم يتعيَّن لأحدهما إلاَّ بالنيةِ». هذه المسألةُ لم يحرِّر صورتَهَا، ولم يحسن تمثيلَها، وبالجُمْلةِ فاللفْظُ إذا كان له حقيقةٌ واحدةٌ لغويةٌ، ومجازٌ، أو مَجَازَانِ فصاعداً، ولم يَكْثُرِ استعمالُهُ في شيْءٍ منْ مجازاته - فلا خِلاَفَ أنه عنْدَ إطلاقه لا يُحْمَلُ على أحدهما إلاَّ بنيَّة أو قرينة، وأنه لا يُحْمَلُ علَىٰ مجازه إلاَّ بنيَّة أو قرينةٍ.

وإنْ كان له حقيقتان لُغَوِيَّتَانِ فصاعداً، ولم يَكْثُرِ استعمالُهُ في شيءٍ مِنْ مجازه - فلا خلافَ أنه عِنْدَ إطلاقه لا يُحْمَلُ على أحَدِهما إلاَّ بنيَّةٍ أو قرينةٍ. وإن كثر استعمالُ اللفْظِ في شيْءٍ من مجازاته، سواءٌ كانَتْ له حقيقةٌ واحدةٌ أو حقيقتان - فلا يخلو: إما أن يَرْبُوَ على الحقيقة إلىٰ حَدِّ يصيرُ هو السابِق إلى الفهم عند الإطلاق، وهو المسمَّىٰ بالحقيقة الشرعيَّة، أو العرفيَّة - انعكس الحُكْمُ ولا يحمل على حقيقته اللُّغويَّة، إلاَّ بنيَّة أو قرينة، ولا يحتاجُ في حَمْلِهِ على مجازه الشرعيِّ أو العرفيِّ إلى نية أو قرينة. وإن كان قد كَثُرَ استعمالُهُ حتَّى ساوى الحقيقةَ اللغويَّة، ولم

---

(١) الغمد: جفن السيف. ينظر اللسان ٥/ ٣٢٩٢.

(٢) عرف السكاكي الاستعارة بقوله: هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الآخر، مدّعياً دخول المشبه في جنس المشبه به. ينظر تلخيص المفتاح ٢٩٥، ومختصر سعد الدين التفتازاني بأسفله ط الحلبي، والإكسير في علم التفسير للطوفي ت د/ عبد القادر حسين ط مكتبة الآداب ص ١٠٩ وما بعدها، والطراز للعلوي ط دار الكتب العلمية ٣/ ٣٣٤ وما بعدها.
وقد عرفها أبو هلال العسكري بقوله: «هي نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض».

مِثالَهُ: قَوْلُ الشّافِعِيِّ ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ: إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لأَمَتِهِ: «أَنْتِ طَالِقٌ»، وَنَوَى بِهِ العِتْقَ ـ صَحَّ بِالنِّيَّةِ؛ لأَنَّ تَرْكِيبَ لَفْظِ «الطَّاءِ وَاللَّامِ والْقَافِ»، لإِزَالَةِ الْقَيْدِ؛ يُقَالُ: لَفْظٌ مُطْلَقٌ، وَأُطْلِقَ فُلاَنٌ مِنَ الْحَبْسِ، وَانْطَلَقَ بَطْنُهُ، وَيُقَالُ: حَلاَلٌ طِلْقٌ، وَوَجْهٌ طَلْقٌ.

يَنسَبِقُ إلى الفهم عند الإطلاقِ ـ فهذه صورةُ المسألة ـ لأنها إجمالٌ عارِضٌ، والمُجْمَلُ لا يتعيَّن لأحد مَحْمَلَيْهِ إلاَّ بنيَّة أو قرينةٍ.

وقال أبو حنيفة [1] ـ رحمه الله ـ: يُحْمَلُ على الحقيقة [2].

وقال أبو يُوسُفَ ـ رحمه الله ـ: يُحْمَلُ على المَجازِ [3].

ولفظُ المُصَنِّف يوهِمُ أَنَّ صورة المَسْألةِ هو القِسْمُ الذي قبل هذا، أو أنَّه مُنْدَرِجٌ في صورة المسألة.

وأما تمثيلُه بلفظِ «الطَّلاَق» فبعيدٌ أيضاً؛ فإنه لا خلافَ أن لَفْظَ «الطلاقِ» [4] صريحٌ في إزالة

---

(١) النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة سنة ٨٠هـ. وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وأراده عمر بن هبيرة (أمير العراقيين) على قضاء بغداد فامتنع ورعا. وأراده المنصور العباسي بعد ذلك على قضاء بغداد فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات. وكان قوي الحجة، من أحسن الناس منطقاً. قال الإمام مالك، يصفه: رأيت رجلاً لو كلمته في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته، وكان كريماً في أخلاقه، جواداً، حسن المنطق والصورة، جهوري الصوت، إذا حدّث انطلق في القول، وكان لكلامه دويّ. وعن الإمام الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة. له مسند في الحديث جمعه تلاميذه، والمخارج في الفقه، صغير. توفي ببغداد سنة ١٥٠هـ.
ينظر: الأعلام ٨/٣٦، تاريخ بغداد ١٣/٣٢٣ ـ ٤٢٣ وابن خلكان ٢/١٦٣ والنجوم الزاهرة ٢/١٢ والبداية والنهاية ١٠/١٠٧ والجواهر المضية ١/٢٦.

(٢) ينظر فواتح الرحموت ١/٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٣) ينظر أصول السرخسي ١/٤١.

(٤) الطلاق اسم مصدر لـ«طلق» بالتشديد، ومصدره التطليق، ومصدر لـ«طلق» بالتخفيف. يقال: طلقت المرأة طلاقاً، فهي طالق. وكثيراً ما تفرق العرب بين اللفظين عند اختلاف المعنيين؛ تقول: أطلقت إبلي وأسيري، وطلقت امرأتي، فاستعملوا في النكاح التفعيل، وفي غيره الإفعال، ولهذا لو قال لزوجته: أنت مطلقة بالتشديد كان صريحاً، وبالتخفيف كان كناية عن معان كثيرة.
ومنها الفراق، والترك؛ يقال: طلقت القوم: تركتهم، وطلقت الدار: فارقتها.
ومنه قول الشاعر: [الوافر]

«غَطَارِفَةٌ تَرِدُنَ الْمَجْدَ غُنْماً ... إِذَا مَا طَلَّقَ الْبَرِمُ الْعِيَالاَ»

تركهم لما يترك الرجل المرأة.
ومنها التخلية والإرسال، مأخوذ من قولهم: طالق، أذا خليت مهملة بغير راع.
وفي حديث ابن عمر: «والرجل الذي قال لزوجته أنت طالق» وطلقت الأسير؛ أي: خليته. وأنشد =

وَمِلْكُ الْيَمِينِ أَحَدُ أَنْواعِ الْقَيْدِ، فَإِذَا قَالَ: «أَنْتِ طَالِقٌ»، وَنَوَىٰ بِهِ إِزَالَةَ الْقَيْدِ ـ فَقَدَ

قَيْدِ النِّكاحِ لغةً وشَرعاً، وأن الصريحَ لا يحتاجُ فيه بمعنَى احتياجه إلى نية أو قرينةٍ.

ولا خلافَ عند الشافعيَّة أن ٱستعمالَهُ في العتْقِ [1] كنايةٌ، وأن الكنايةَ لا تؤثِّر إلا مع النيَّة،

= سيبويه. [الوافر].

«طَلِيقُ الله لَمْ يَمْنُنْ عَلَيْهِ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ أَبِي كَبِيرِ»

وفي حنين «خرج ومعه الطلقاء» هم الذين خلى عنهم يوم فتح «مكة» وأطلقهم فيهم.
واحدهم طليق وهو الأسير، إذا أطلق سبيله.
ومنها: حل القيد حسيًا كقيد الفرس، أو معنوياً كالعصمة فإنها تحل بالطلاق. ومن هذا: حبسوه في السجن طلقاً أي: بغير قيد، ويقال للإنسان إذا عتق: طليق، أي: صار حراً.
وقال الجوهري: «بعير طَلْق، وناقة طَلْق، أي: غير مقيدة، وأطلقت الناقة من العقال فطلقت».
انظر الصحاح ٤/١٥١٨، المغرب ٢٩٢، لسان العرب ١٠/٢٢٥، والمصباح المنير ٢/٥٧٣.
واصطلاحاً:
عرفه الحنفيةُ بأنه: إزالة النِّكاح الذي هو قَيْدٌ معنى.
وعرفه الشَّافعية بأنه: حَلّ عقدَ النكاح بلفظ الطَّلاَقِ ونحوه، أو هو تصرُّف مملوك للزوج يُحْدِثه بلا سبب؛ فيقطع النكاح.
وعرفه المالكيةُ بأنه: إزالة القَيْدِ، وإرسال العِصْمَةِ؛ لأن الزوجة تزول عن الزوج.
وعرفه الحنابلة بأنه: حلّ قَيْدِ النكاح أو بعضه.
انظر: الاختيار لتعليل المختار ص ٦٢، التبيين ٢/١٨٨، الدرر ١/٣٥٨، البدائع ٤/١٧٦٥، مغني المحتاج ٣/٢٧٩، الخرشي على مختصر سيدي خليل ٣/١١، الكافي ٢/٥٧١، كشاف القناع ٥/٢٣٢، والمغني ٧/٣٦٣.

(١) العتق لغة: الحرية، يقال منه: عتق يعتق عِتقاً وعَتقاً: بكسر العين وفتحها، عن صاحب «المحكم» وغيره، وعتيقة وعتاقاً وعتاقة فهو عتيق، وعاتق، حكاها الجوهري، وهم عتقاء، وأمة عتيق، وعتيقة، وإماء عتائق، وحلف بالعَتاق، بفتح العين، أي: بالإعتاق. قال الأزهري. هو مشتق من قولهم: عتق الفرس: إذا سبق ونجا، وعتق الفرخ: إذا طار واستقل؛ لأن العبد يتخلص بالعتق، ويذهب حيث يشاء. قال الأزهري، وغيره: إنما قيل لمن أعتق نسمة: إنه أعتق رقبة، وفك رقبة، فخُصّت الرقبة دون سائر الأعضاء، مع أن العتق يتناول الجميع؛ لأن حكم السيد عليه، وملكه له كحبل في رقبته، وكالغل المانع له من الخروج، فإذا أعتق، فكأن رقبته أطلقت من ذلك.
انظر: ترتيب القاموس ٣/١٢٩.
واصطلاحاً:
عرفه الحنفية بأنه: خروج الرقيق عن الملك لله تعالى.
وعرفه الشافعية بأنه: إزالة الرق عن الآدمي.
وعرفه المالكية بأنه: خلوص الرقيق من الرق بصيغة.
وعرفه الحنابلة بأنه: تحرير الرقيق وتخليصه من الرق.
انظر: البحر الرائق ٤/٢٣٨، تبيين الحقائق ٣/٦٦، مغني المحتاج ٤/٤٩١، بلغة السالك ٢/٤٤١، كشاف القناع ٤/٥٠٨، الكافي ٢/٩٦١، الإشراف ٢/٣٧١.

اسْتَعْمَلَهُ فِي حَقِيقَتِهِ الأَصْلِيَّةِ؛ إِلاَّ أَنَّ هَذِهِ الْحَقِيقَةَ صَارَتْ مَرْجُوحَةً فِي الْعُرْفِ، وَٱخْتَصَّ

فلم يطابِقْ تمثيلُهُ المسألَةَ.

وإنما يَقْرُب تمثيلُها بلفظِ «النكاح»، فإنه حقيقةٌ في الوطءِ[1]؛ لأنه مأخوذٌ من التَّضامِّ،

---

(١) النكاح في اللغة: الضم والتداخل، ومنه: نكحت البرّ في الأرض، إذا حرثتها وبذرته فيها، ونكح المَطَرُ الأرض إذا خلط ثَرَاها، ونكحت الحَصَى أخفاف الإبل إذا دخلت فيها، ويكون التداخل حسيًا، كما ذكر، ومعنويًا كنكح النُعاس العين.

ويطلق في اللغة على الوطء حقيقة، وعلى العقد مجازاً. قال المطرزي والأزهري: هو الوَطْءُ حقيقة، ومنه قول الفرزدق: [بحر البسيط]

إِذَا سَقَى اللَّهُ قَوْماً صَوْبَ غَادِيَةٍ ... فَلاَ سَقَى اللَّهُ أَرْضَ الْكُوفَةِ المَطَرَا

التَّارِكِينَ عَلَى طُهْرٍ نِسَاءَهُمُو ... وَالنَّاكِحِينَ بِشَطَّيْ دِجْلَةَ البَقَرَا

وهو مجاز في العقد، لأن العقد فيه ضم، والنكاح هو الضم حقيقة.

قال الشاعر: [الطويل]

ضَمَمْتُ إِلَى صَدْرِي مُعَطَّرَ صَدْرِهَا ... كَمَا نَكَحَتْ أُمُّ الغُلاَمِ صَبِيَّهَا

أي: كما ضمت، أو لأنه سببه، فجازت الاستعارة لذلك.

وقيل: إنه حقيقة في العقد، مجاز في الوطء.

وقيل: هو مشترك بين العقد والوطء اشتراكاً لفظياً، ويتعين المقصود بالقرائن، فإذا قالوا: نكح فلان بنت فلان أو أخته، أرادوا تزوجها، وعقد عليها، وإذا قالوا: نكح امرأته أو زوجته لم يريدوا إلا الوطء؛ لأن بذكر المرأة أو الزوجة يستغنى عن العقد. ومن هنا نشأ الاختلاف بين الفقهاء، هل النكاح حقيقة في الوطء، والعقد، أو هو حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر؟

فذهب جماعة إلى القول بأن لفظ النكاح مشترك بين الوطء والعقد؛ فيكون حقيقة فيهما.

ودليلهم على هذا أنه شاع الاستعمال في الوَطْءِ تارة، وفي العقد تارة أخرى بدون قرينة، والأصل في كل ما استعمل في شيء أن يكون حقيقة فيه: إما بالوضع الأصلي، أو بعرف الاستعمال؛ فالقول بالمجازية فيهما، أو في أحدهما خلاف الأصل.

وقد قال بعض الحنابلة: الأشبه بأصلنا أن النكاح حقيقة في الوطء والعقد جميعاً، بقولنا بتحريم موطوءة الأب من غير تزويج، لدخولها في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢].

وذهب الشافعية والمالكية، وجمهور الفقهاء إلى القول بأن النِّكاح حقيقة في العَقْدِ، مجاز في الوطء.

وذهب الحنفية إلى العكس.

والقول بأن النكاح حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر - أَوْلَى من الذَّهاب إلى الاشتراك اللفظي؛ وذلك لما هو متقرر في كتب الأصول، من أنه إذا دار لفظ بين الاشتراك والمجاز، فالمجاز أَوْلَى؛ لأنه أبلغ وأغلب.

والمشترك يخل بالأفهام عند خفاء القرينة عند من لا يجيز حَمْلَهُ على معانيه، بخلاف المجاز؛ فإن عند خفاء القرينة يحمل على الحقيقة، فكونه حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر أَوْلَى.

ثم الظاهر مذهب الجمهور القائل بأن النكاح حقيقة في العقد، مجاز في الوطء، وذلك أولاً: لكثرة استعمال لفظ النكاح بإزاء العقد في الكتاب والسُّنة، حتى قيل: إنه لم يرد في القرآن إلاّ للعقد، ولا =

لَفْظُ «الطَّلاقِ» - في الْعُرْفِ - بِإِزَالَةِ قَيْدِ النِّكَاحِ؛ فَصَارَ لَفْظُ «الطَّلاقِ» دَائِراً بَيْنَ الْحَقِيقَةِ الْمَرْجُوحَةِ وَبَيْنَ الْمَجَازِ الرَّاجِحِ؛ فَلاَ يَنْصَرِفُ إِلَىٰ حَقِيقَتِهِ الْمَرْجُوحَةِ إِلاَّ بِسَبَبِ النِّيَّةِ.

= يرد قول الله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] لأن شرط الوَطْءِ في التحليل إنما ثبت بالسُّنة؛ وذلك للحديث المتفق عليه في قصة امرأة رفاعة لما بت طلاقها، وتزوَّجها عبد الرحمن بن الزبير، فقال لها رسول الله ﷺ: «أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى تذوقي عُسَيْلَتَهُ، ويذوق عُسَيْلتك»، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ حتى تتزوّج، ويعقد عليها، وقد بينت السُّنة أنه لا بد مع العَقْدِ من ذوق العُسَيْلة.

وثانياً: أنه يصح نفي النكاح عن الوطء، فيقال: هذا الوطء ليس نكاحاً، ولو كان النكاح حقيقة في الوطء، لَمَا صح نفيه عنه.

وتظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية والجمهور في حرمة موطوءة الأب من الزنا، فلما كان النكاح عند الحنفية حقيقة في الوطء الشامل للوطء الحلال والحرام - قالوا بِحُرْمَةِ موطوءة الأب من الزنا، ولما كان عند الجمهور حقيقة في العقد قالوا: لا تحرم موطوءة الأب من الزنا.

عرفه الشافعية بقولهم: عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ الإنكاح والتزويج، وما اشتق منهما - فقولهم: «عقد» جنس في التعريف، وقولهم: «يتضمن إباحة وطء» خرج به ما لا يتضمن إباحة الوطء؛ كالإجارة وغيرها. وقولهم: «بلفظ الإنكاح والتزويج» خرج به ما لم يكن بهذا اللفظ كالهبة والتمليك.

وعرفه العلامة الدردير رحمه الله في «أقرب المسالك» حيث قال: هو عقد لحل تمتع بأنثى غير محرم ومجوسية وأمة كتابية بصيغة.

فالعقد مصدر عقد، أي: تمسك وتوثق، والمراد به هنا: ارتباط أحد الكلامين بالآخر، أي: ارتباط كلام الزوج بكلام وَلِيّ الزوجة، على وجه يسمى باعتباره عقداً شرعياً يستعقب أحكامه.

وقوله: «عقد» جنس في التعريف يشمل النكاح وغيره من العقود.

وقوله: «لحل تمتع» الخ... علة باعثة على العقد، وهو فصل مخرج لكل عقد ليس لذلك، ومنه شراء الأمة للتلذُّذ بها؛ إذ ليس الأصل فيه حل التمتع بخصوصه، بل الانتفاع العام وملك الرقبة.

وخرج بقوله: «غير محرم ومجوسية وأمة كتابية» المحرم بنسب أو رضاع أو صهر، والمجوسيات والإماء الكتابيات؛ فلا يصح العقد على واحدة منهن، ولا يقال: إن هذا التعريف غير مَانِع؛ لأنه يدخل فيه المُلاَعنة والمَبْتُوتة والمعتدة من الغير والمحرمة بحج أو عمرة؛ لأنه قصد بما ذكره إخراج من قام به مانع أصلي، وأما الملاعنة، وما عطف عليها - فمانعهن عرضي طارىء بعد الحل بخلاف المحرم والمجوسية والأمة الكتابية، فإن مانعهن ذاتي لا عرضي.

وقوله: «بصيغة» متعلق بـ «عقد»، وهو من تمام التعريف؛ لأن الصيغة أحد أركان النكاح وقد عرفه الكمال بن الهمام من الحنفية بقوله: عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى قصداً. فقوله: «عقد» جنس في التعريف يشمل سائر العقود.

وقوله: «وضع لتملك المتعة بالأنثى» يخرج به العقد على المنافع كالإجارة، وعلى الذوات كالبيع والهبة، والمراد: وضع الشارع لا وضع المتعاقدين.

وقوله: «قصدا» يحترز به عن عقد تملك به المتعة ضمناً؛ كما في البيع والهبة؛ لأن المقصود فيهما ملك الرقبة، ويدخل ملك المتعة فيهما ضمناً إذا لم يوجد ما يمنعه.

عرفه الحنفية بأنه: عقد يفيد ملك المتعة قَصْداً.

=

فَإِن قالُوا: «وَجبَ أَلاَّ يَنْصرِفَ إِلَى الْمَجَازِ الرَّاجِحِ، وَهُوَ إِزَالَةُ قَيْدِ النِّكَاحِ إِلاَّ بِالنِّيَّةِ؛ وَلَيْسَ كَذَٰلِكَ!»:

قُلْنَا: هُوَ غَيْرُ لاَزِمٍ؛ لأَنَّهُ إِذَا قَالَ لِمَنْكُوحَتِهِ: «أَنتِ طَالِقٌ»: فَإِنْ عَنَىٰ بِهَٰذَا اللَّفْظِ الْحَقِيقَةَ الْمَرْجُوحَةَ ـ وَهُوَ: إِزَالَةُ مُطْلَقِ الْقَيْدِ ـ وَجَبَ أَنْ يَزُولَ مُسَمَّى الْقَيْدِ، وَإِذَا زَالَ هَٰذَا الْمُسَمَّىٰ، فَقَدْ زَالَ الْقَيْدُ الْمَخْصُوصُ.

وَإِنْ عَنَىٰ بِهِ: الْمَجَازَ الرَّاجِحَ ـ: فَقَدْ زَالَ قَيْدُ النِّكَاحِ، فَلَمَّا كَانَ عَلَىٰ كِلاَ التَّقْدِيرَيْنِ يُفِيدُ الزَّوَالَ ـ لاَ جَرَمَ اسْتَغْنَىٰ عَنِ النِّيَّةِ، بِخِلاَفِ الْجَانِبِ الآخَرِ؛ لأَنَّهُ لَوْ حُمِلَ عَلَىٰ مَجَازِهِ الرَّاجِحِ ـ لَمْ يُفِدِ الْحُكْمَ، وَلَوْ حُمِلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ الْمَرْجُوحَةِ أَفَادَ؛ فَلاَ جَرَمَ افْتَقَرَ إِلَى النِّيَّةِ الْمُوجِبَةِ لِلتَّعْيِينِ.

والتداخُلِ،/٨أ يقالُ: تَنَاكَحَتِ الأشجارُ؛ إذا تضامَّتْ، وتداخَلَتْ أَغْصَانُهَا بَعْضُها في بعْضٍ، وقد ٱستُعمِلَ في «العَقْدِ» الذي هو سَبَبٌ له؛ فكان مجازاً.

وكَثُرَ استعمالُهُ مِنَ الشَّرْعِ فيه، إلا أنه لم يَبْلُغْ إلى حَدٍّ يكون هو السَّابِقَ إلى الفَهْمِ، فإذا أُطْلِقَ، لم يتعيَّن للوطء، ولا للعقدِ، إلا بقرينةٍ.

قوله: «فإنْ قالوا: فوجَب ألاَّ يُصْرَفَ إلى المجازِ الراجحِ إلاَّ بالنيَّةِ» ـ هذا السؤالُ لازمٌ.

قوله: «إنه غَيْرُ لازم؛ لأنَّه إذا قال لمنكوحته: أنتِ طالقٌ؛ فإنْ عَنَىٰ بهذا اللفْظِ الحقيقةَ المرجُوحَةَ، وهي إزالةُ مُطْلَقِ القيدِ ـ وجَبَ أنْ يَزُولَ مسمَّى القيدِ، وإذا زالَ هذا المسمَّى فقد زالَ المسمَّى المخْصُوصُ.

وإن عنى به المجازَ الرَّاجِحَ ـ فقد زَالَ قَيْدُ النكاحِ، فَلَمَّا كَانَ يفيدُ الزَّوَالَ على التقديرَيْنِ ـ ٱستغنىٰ عَنِ النية»:

يُقالُ له: الكَلاَمُ مفْرُوضٌ فيما إذا ذَكَرَهُ، ولم ينو شيئاً؛ ولا خلاف أنَّه يُحْمَلُ على الطَّلاَقِ.

فَقَوْلُهُ: «إِنْ نوى... وإن نوى...». حَيْدٌ عن السُّؤالِ.

= عرفه الحنابلة بأنه: عَقْدُ التزويج، فهو حقيقة في العقد، مجاز في الوَطْءِ على الصحيح.
ينظر: الصحاح ١/٤١٣، لسان العرب ٢/٦٢٥، المصباح المنير ٢/٩٦٥، القاموس المحيط ١/٢٦٣، معجم مقاييس اللغة ٥/٤٧٥، المطلع ٣١٨.
وينظر: تبيين الحقائق ٢/٩٤، بدائع الصنائع ٣/١٣٢٤، مغني المحتاج ٣/١٢٣، منح الجليل ٢/٣، الفواكه الدواني ٢/٢١، الكافي ٢/٥١٩، الإنصاف ٨/٤ المغني ٧/٣.

الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ

لاَ يَجُوزُ ٱسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَفْهُومَيْهِ مَعًا:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الوَاضِعَ، إِذَا وَضَعَ لَفْظاً لِلْمَفْهُومَيْنِ مَعًا عَلَىٰ سَبِيلِ الانْفِرَادِ: فَإِمَّا أَلاَّ يَكُونَ قَدْ وَضَعَهُ ـ مَعَ ذَلِكَ ـ لِمَجْمُوعِهِمَا، أَوْ وَضَعَهُ لِذَلِكَ الْمَجْمُوعِ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: ٱمْتَنَعَ ٱسْتِعْمَالُهُ في إِفادَةِ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ، عِنْدَ فَرْضِ كَوْنِهِ مُتَكَلِّماً بِتِلْكَ اللُّغَةِ.

وَإِنْ كانَ الثَّانِي: فَحِينَئِذٍ يَكُونُ ذَلِكَ اللَّفْظُ مُشْتَرَكاً بِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ أُمُورٍ ثَلاَثَةٍ: لِهَذَا

اعْلَمْ: أن اللفظَ المُشْتَرَك لا خِلاَفَ أنه لا يتعيَّن لأحَدِ مسمَّياته إلاَّ بقرينةٍ [1]، وعندَ عَدَمِ القرائِنِ ـ ٱختلفُوا فيه:

فذهب بعضهم: إلى الوقفِ، وهو مذهبُ المصنِّف.

وقال بعضُهم: يَعُمُّ فيها، إن أمكن الجَمْعُ؛ ويُعْزَى إلى الشافعي [2] ـ رحمه الله ـ والقاضي

---

(١) وتنوعت آراء الأصوليين في جواز استعمال المشترك في معانيه جميعاً على مذاهب: الأول: يجوز استعماله في معنييه بشرط ألا يمتنع الجمع بينهما. وهو قول الشافعي، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وقال به الشيرازي، وابن الحاجب وابن السبكي، والفتوحي، كما قال به من المعتزلة: أبو علي الجبائي، وعبد الجبار بن أحمد.
وتوقف الآمدي في الإحكام فلم يرجح شيئاً، واختار في «منتهى السول» جواز استعماله في معنييه، غير أن ابن الحاجب وابن السبكي قالا: يطلق على معنييه مجازاً لا حقيقة.
وعند الباقلاني والمعتزلة: يصح حقيقة، وعند الشافعي: هو ظاهر فيهما، فإذا تجرد عن القرائن وجب حمله على المعنيين.
المذهب الثاني: لا يجوز استعمال المشترك في جميع معانيه.
وهذا مذهب الأحناف، واختاره منهم الكرخي؛ كما قال به: إمام الحرمين والغزالي، والرازي، وبه قال: أبو عبد الله البصري، وأبو هاشم، ونسبه الفتوحي لأبي الخطاب وابن القيم.
المذهب الثالث: يعم المشترك في النفي دون الإثبات، وهو مذهب بعض الأحناف.
ينظر المعتمد (١/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦)، التبصرة (١٨٤ ـ ١٨٥)، البرهان للجويني (١/ ٣٤٣ ـ ٣٤٥)، المستصفى (٢/ ٧١)، المنخول ص (١٤٧)، المحصول (١ ـ ١/ ٣٧١ ـ ٣٧٢)، الإحكام للآمدي (٢/ ٨٧)، منتهى السول (٢/ ٣٠)، المختصر لابن الحاجب (١١١)، شرح العضد (٢/ ١١٢)، كشف الأسرار (١/ ٤٠ ـ ٤١)، جمع الجوامع (١/ ٢٩٤ ـ ٢٩٧)، التمهيد للأسنوي ص (١٧٦)، نهاية السول (٢/ ١٢٣)، التلويح على التوضيح (١/ ٦٧)، شرح المنار مع حواشيه (٣٤٣)، تيسير التحرير (١/ ٢٣٥)، شرح الكوكب (٣/ ١٨٩ ـ ١٩٢)، فواتح الرحموت (١/ ٢٠١).

(٢) تقدمت ترجمته في مقدمة التحقيق.

وَحْدَهُ، وَلِذَلِكَ وَحْدَهُ، وَلِمَجْمُوعِهِمَا؛ وَحِينَئِذٍ: لا يَكُونُ ٱسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي إِفَادَةِ الْمَجْمُوعِ ٱسْتِعْمالاً لِلَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي كُلِّ مَفْهُومَاتِهِ، بَلْ فِي أَحَدِ مَفْهُومَاتِهِ.

ٱبْنِ البَاقِلاَنِيِّ [١]، وجماعةٍ من المعتزلَةِ.

واختلف المعمِّمون: فمنهم من قال: يَعُمُّ فيها بطريق الحَقِيقةِ؛ ويُعْزَىٰ إلى الشافعيِّ - رحمه الله - وهو بعيدٌ.

ومنهم من قال: يعمُّ بطريق المجازِ، وإليه صَغْوُ إمام الحرمين [٢] رحمه الله.

واحتجَّ المعمِّمون: بأنه لو لم يَعُمَّ:

فإما أنْ يحمَلَ على أحدها بعينِهِ، وهو ترجيحٌ بغَيْرِ مُرَجِّح، أوْلاَ يُحْمَلَ عَلى شيءٍ منها؛ وفيه إهمالٌ لِلَّفْظِ، وتعطيلٌ له، وهو على خلافِ الأصْلِ؛ فتعيَّن التعميمُ.

وَٱحْتجَّ لهم: بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] والصلاةُ من الله - تعالى -: الرحْمَةُ، ومِنَ الملائكةِ: ٱستغفارٌ؛ فقد عمَّ فيهما، وبقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ . . .﴾ الآية [الحج: ١٨]، فقد عَمَّ السجودَ الاختياريّ والجبريّ.

قالوا: وقد/٨ب نُقِلَ عن سيبويه [٣]، أنه قال: «ويلٌ»: خبرٌ ودعاءٌ [٤]، ولا حُجَّة في

---

(١) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر، قاض من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة سنة ٣٣٨هـ، وسكن بغداد، فتوفي فيها سنة ٤٠٣هـ. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. من تصانيفه: «إعجاز القرآن» و«الإنصاف» و«مناقب الأئمة» و«دقائق الكلام» و«الملل والنحل» و«هداية المرشدين» وغير ذلك.
ينظر: الأعلام ٦/١٧٦، وفيات الأعيان ١/٤٨١، قضاة الأندلس ٣٧ - ٤٠، تاريخ بغداد ٥/٣٧٩.

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد، العلامة إمام الحرمين، أبو المعالي بن أبي محمد الجويني، ولد سنة ٤١٩، وتفقه على والده، وقعد للتدريس بعده، وحصل أصول الدين وأصول الفقه على أبي القاسم الإسفراييني الإسكاف، وصار إماماً، حضر درسه الأكابر، وتفقه به جماعة من الأئمة. قال السمعاني: كان إمام الأئمة على الإطلاق، ومن تصانيفه: النهاية والغياثي والإرشاد، وغيرها. مات سنة ٤٧٨.
انظر: ط. ابن قاضي شهبة ١/٢٥٥، ط. السبكي ٣/٢٤٩، وفيات الأعيان ٢/٣٤١، الأنساب ٣/٤٣٠، شذرات الذهب ٣/٣٥٨، النجوم الزاهرة ٥/١٢١، ومعجم البلدان ٢/١٩٣.

(٣) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه: إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة؛ فلزم الخليل بن أحمد؛ ففاقه، وصنف كتابه المسمى «كتاب سيبويه» في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ناظر الكسائي، وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. كان أنيقاً جميلاً توفي شاباً، ولد سنة ١٤٨هـ وتوفي سنة ١٨٠هـ.
انظر: ابن خلكان ١/٣٨٥، البداية والنهاية ١٠/١٧٦، الأعلام ٥/٨١.

(٤) ينظر الكتاب لسيبويه (١/٣٣١).

بَقِيَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْمَجْمُوعِ، وَفِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ ذَيْنِكَ الْمُفْرَدَيْنِ؛ إِلاَّ أَنَّ ذَلِكَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ إِفَادَتَهُ لِلْمَجْمُوعِ تُفِيدُ أَنَّ الاكْتِفَاءَ لاَ يَحْصُلُ إِلاَّ بِهِمَا، وَإِفَادَتَهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُفْرَدَيْنِ تُفِيدُ حُصُولَ الاكْتِفَاءِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ وَذَلِكَ يُوجِبُ الْجَمْعَ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

الاثنين؛ فإنه يمكنُ التعميمُ فيهما بقدرٍ مُشْتَرَكٍ؛ فيكونُ مِنْ باب التواطُؤِ، لا من بابِ الاشتراكِ؛ فَيَعمُّ الصلاةَ؛ بمعنى التعظيمِ والتوقير، ويعمُّ السجودَ؛ بمعنى الخُضُوعِ.

وسيبويْهِ وإنْ قال في «ويل»: إنه خَبَرٌ ودعاءٌ - فلم يَقُلْ: إنه يعمُّ فيهما؛ وهو محلُّ النزاع.

وقوله: «الدليل عليه: أنَّ الواضع...» إلى قوله: «عند فرض كونه متكلّماً بتلك اللغةِ» -:

يقال له: إنه يمتنعُ ٱستعمالُهُ حقيقةً، أو مجازاً؟:

الأوَّلُ مسلَّم؛ فإنه إذا وضع لمعنيين فَقَطْ، فٱستعماله في الثالث لا يكُونُ حقيقةً. وإن قلْتَ: إنه يمتنعُ ٱستعمالُهُ مجازاً، فلا يسلَّم، وظاهرٌ أنه مجاز يتعيَّنُ الرجوعُ إليه عند تعذُّر الحمل على الحقيقة؛ لأنَّ مِنْ لازمِ ٱستعمالِهِ في كُلِّ واحدٍ بعينه - ٱستعمالَهُ فيهما؛ إذ يلزمُ مِنْ صِدْقِ الأوَّلِ صِدْقُ الثاني.

ولا مَعْنَى للمجازِ إلا ٱستعمالُ اللفظِ في لاَزِمِ المسمَّى، داخلاً أو خارجاً.

قوله: «فحينئذٍ؛ يكونُ مُشْتَرَكاً بالنِّسْبَةِ إلى أمورٍ ثلاثةٍ... إلى آخرِهِ».

واعترَضَ عليه، وأجابَ عن السؤالِ: بأنه يلزم منْهُ التناقُضُ؛ فإنَّ وضْعَه لأحدهما يدلُّ على الاكتفاءِ به، وَوَضْعَهُ لهما يدلُّ على عَدَمِ الاكتفاءِ؛ فالتعميمُ على هذا القدر يلزم منه التناقُضُ.

يُقَالُ عليه: إن الواحد إذا أخذَ مِنْ حيثُ هُوَ هُوَ - لا بقيد التجرُّد - فلا مانِعَ أن يكونَ جزءًا من الاثنين، وإنْ أُخِذَ بقيد التجرُّد - امتنع أن يكُونَ جزءاً من الاثنين.

والفَرْقُ بين إرادة الْمُطْلَقِ بقَيدٍ، أو بلا قيدٍ - ظاهر، والثاني صالحٌ للإرادة.

ولا نسلِّم أنه حيثُ وُضِعَ للواحِد أُخِذَ في مسمَّاه سَلْبُ وَضْعِهِ لغيره؛ ليلْزَمَ التناقض.

وللمسألة فرعان:

الأول: القائِلُونَ بِمَنْعِ التعميمِ في الْمُشْتَرَكِ في طَرَفِ الإثباتِ - اختَلَفُوا في التعميمِ في طَرَفِ النفي؛ كقوله: «لاَ عَيْنَ لِيَ».

فمنهم: مَنْ عَمَّمَ، ومنهم: مَنْ لم يُعَمِّمْ.

قالوا: لأن النفيَ داخِلٌ على الإثباتِ، وإذا لم يُشْعِرِ الإثباتُ بكثرةٍ - لَمْ يُشْعِرْ بها النفيُ، وفيه نظرٌ.

الفرع الثاني: اختلفوا في جَمْعِهِ؛ كقوله: «ٱعْتَدِّي بالأَقْرَاءِ».

[المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ]

فِي التَّعَارُضِ[1] الْحَاصِلِ بَيْنَ أَحْوَالِ اللَّفْظِ:

اَعْلَمْ: أَنَّ الْخَلَلَ الْحَاصِلَ فِي فَهْمِ مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ؛ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِنَاءً عَلَىٰ خَمْسَةِ اَحْتِمَالاَتٍ فِي اللَّفْظِ، وَهِيَ:

فمنهم مَنْ عَمَّمَ في الجمعِ. وقيل: لاَ يَعُمُّ؛ لأن الجَمْعَ تكثيرُ المُفْرَدِ؛ فإذا لم يُشْعِرِ المفردُ بالتعميمِ - فلا يُشْعِرُ به الجَمْعُ؛ وفيه نَظَرٌ أيضاً./ ٩أ

[قوله]: «اَعلم أَنَّ الخَلَل في فهم مُرادِ المتكلّم؛ إِنّما يحصل بناءً علىٰ خَمْسِة احتمالات...»

أورد عليه: بأَنَّ الخَلَل قد يعرض بِاعتبار الزيادة؛ كقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى ١١].

فإِنَّ ظاهره نفي مِثْل المِثْل بالتقدِيم والتَّأْخِير؛ كقوله تعالىٰ: ﴿فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى ٥] وبالقلب؛ كقولِكَ: «أدخلتُ القَلَنْسُوَةَ في رأسي».

وأُجِيب عنه: بأَنَّ هذه الوجُوهَ ترجع إلى المجاز؛ فإِنَّ حاصلها يرجِعُ إلى التركيب في الإسناد[2]، فإِنَّ المجازَ تارةً يكون في الإفراد فقط؛ كإِطلاق الأَسَدِ على الشجاع، وتارةً في

---

(١) التعارض مأخوذ من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة؛ كأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض؛ أي: ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه. وفي الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة. قال الزركشي: اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية؛ قصداً للتوسيع على المكلفين؛ لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه اهـ. ويقع التعارض بالنسبة إلينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ؛ إذ لا بد أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ، فإذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر - يقع التعارض بينهما ظاهراً وإلا فلا تعارض في نفس الأمر.
ينظر: تسهيل الأصول ص ٢٤٠.

(٢) لغة الجمع، وعرفاً مرادف التأليف، وهو جعل الأشياء المتعددة؛ بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ولا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير؛ بخلاف التأليف فإنه تعتبر المناسبة بين الأجزاء؛ لأنه مأخوذ من الألفة، صرح بذلك السيد الشريف في حاشية الكشاف، هكذا في شرح التهذيب لليزدي، فالمركب على هذا هو مجموع الأشياء المتعددة المأخوذة بالحيثية المذكورة.
واعلم: أن النحاة قالوا: إن كان بين جزئي المركب، وهما اللفظان، إسناد سمي مركباً إسنادياً وجملة، فإن كان ما بينهما إسناداً أصلياً مقصوداً لذاته سمي كلاماً، فالجملة أعم من الكلام، وإن لم يكن بينهما إسناد، فإما أن تكون بينهما نسبة تقييدية بأن يكون أحد الجزأين قيداً للآخر يسمى مركباً تقييدياً، فإن كان أحدهما مضافاً والآخر مضافاً إليه سمي مركباً إضافياً، وإن كان أحدهما موصوفاً والآخر صفة سمي مركباً توصيفياً، وأما المصادر والصفات مع فاعلها فإنها في حكم =

ٱحْتِمَالُ ٱلاشْتِرَاكِ، وَالنَّقْلِ، وَالْمَجَازِ، وَالإِضْمَارِ، وَالتَّخْصِيصِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَىٰ هَذَا الْحَصْرِ: أَنَّهُ إِذَا ٱنْتَفَى ٱحْتِمَالُ ٱلاشْتِرَاكِ وَالنَّقْلِ - كَانَ اللَّفْظُ مَوْضُوعاً لِمَعْنًى وَاحِدٍ. وَإِذَا ٱنْتَفَى ٱحْتِمَالُ الْمَجَازِ وَالإِضْمَارِ - كَانَ الْمُرَادُ بِاللَّفْظِ مَا وُضِعَ

الإسناد؛ كقوله تعالىٰ: ﴿مِمَّا تُنبِتُ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة ٦١]، والمنبتُ هو الله، وتارةً بهما؛ كقولِ القَائِلِ: أَحْيانِي اكْتِحَالي بطَلْعتِكَ، فإنَّه أوقع «أحياني» موقع سَرَّني، و«اكتحالي» موقِع رؤيتي، وأسند الإحياءَ إلى الاكْتِحال، وهو مجازٌ في الإسناد، والأوَّلانِ مَجازان في الإفرادِ.

لاَ يُقَالُ: والإِضمارُ - أيضاً - راجعٌ إلى المجاز في التركِيب، فلمَ عده؟؛ لأنَّا نقولُ: إنَّما أفرده لاختصاصه بمزيدِ غرضٍ في التَّرجيح؛ فإنَّ الحذْفَ إنّما يحسُنُ مع القرينَةِ المقالية أو الحالية؛ كقَوْلِهم للقادِمِ: أَهْلاً وسَهْلاً، أَيْ: صادفْتَ أهلاً؛ لأن الدعاء يطلب الفعلَ، ولمن سدَّدَ سَهْماً: القِرْطَاسَ، أيْ؛ أصبتَ القِرْطاس، لقرينة التَّسدِيد، وقرينتُه لا تزايله، بخلافِ غيره من المجازات.

وقد يُقالُ مِثْلُ ذلك في التَّخصِيص [1]؛ فإنه مِنْ إطلاق الكُلّ، وإرادة البعْض، وهو من المجاز أيضاً، فلم أَفْرَدَهُ؟

= المركبات التقييدية؛ لكون إسنادها أيضاً غير تام.

وإما ألا تكون بينهما نسبة تقييدية أيضاً ويسمى مركباً غير تقييدي، فالمركب غير التقييدي ما ليس فيه نسبة إسنادية ولا تقييدية أصلاً، لا في الحال ولا قبل التركيب، فخرج «تأبط شراً» علماً، إذ فيه نسبة قبل العلمية، وكذا نحو عبد الله علماً، بخلاف بخت نصّر فإن نصر قبل تركيبه مع بخت أيضاً علم فليست فيه نسبة أصلاً، والمفهوم من الضوء شرح المصباح في المركب التقييدي هو التوصيفي؛ حيث قال في تعريف الكلام: التأليف إما على وجه التعداد كخمسة عشر أو الإضافة نحو غلام زيد، أو التقييد؛ أعني: التوصيف نحو الرجل الذاهب أو غير ذلك.

(١) عَرَّفَ الإمامُ أبو الحسين الخَاصَّ: بأنه إِخْرَاجُ بعض ما يَتَنَاولُهُ الخِطَابُ عنه، وذَهَبَ سَيْفُ الدين الآمديُّ إلى أن المُرَادَ باللَّفظِ المَوْضُوعِ للعموم حَقِيقَةً إنما هو الخُصُوص؛ وذلك على مذهب أَرْبَابِ العُمُوم. أما على مَذْهَبِ أرباب الاشْتِرَاكِ: فهو المُرَادُ باللفظ الصَّالِحِ للعموم والخصوص. ويرى أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ أَنَّ الخَاصَّ: هو قَصْرُ العَامِّ على بَعْضِ مسمياته مُطْلَقاً. وذهبت الحَنَفِيَّةُ إلى أنه قصر العَامِّ على بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ بِكَلاَم مستقل مَوْصُولٍ.

ينظر: البحر المحيط للزركشي ٣/ ٢٤٠، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/ ٢٥٨، سلاسل الذهب للزركشي ص ٢١٩، التمهيد للأسنوي ص ٣٦٨، نهاية السول له ٢/ ٣٧٤، زوائد الأصول له ص ٢٤٨، منهاج العقول للبدخشي ٢/ ١٠٤، التحصيل من المحصول للأرموي ١/ ٣٦٦، المستصفى للغزالي ٢/ ٣٢، حاشية البناني ٢/ ٢، الإبهاج لابن السبكي ٢/ ١١٩، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٣/ ٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٣١، المعتمد لأبي الحسين ١/ ١٨٩، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص ٢٦١، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣/ ٣٧٩، التحرير لابن الهمام ص ١٠١، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ٤٣٥، كشف الأسرار =

لَهُ. وَإِذَا ٱنْتَفَى ٱحْتِمَالُ التَّخْصِيصِ ـ كَانَ الْمُرَادُ بِاللَّفْظِ جَمِيعَ مَا وُضِعَ لَهُ؛ وَعِنْدَ ذٰلِكَ: لاَ يَبْقَىٰ خَلَلٌ أَلْبَتَّةَ فِي الْفَهْمِ.

فنقولُ: إنه اختصّ بمزيد قُوَّةٍ من حيثُ إنّ استعماله في اللاَّزم الداخل، فإشعاره من دَلاَلَةِ التضمن، وهي أَقْوى من دلالة الالتِزَام.

ولا يناقِضُ ما ذكره ههنا، ما عدّه من شُرُوطِ الدّلالةِ السمعيَّةِ في كَثِيرٍ من كُتُبه مضافاً إلىٰ هذه الخمسة، وهي نَفْيُ النّسخ، والمعارض العقْلِي، والتَّقْدِيم والتَّأْخِير، وصِحّة النَّقْل، ومَعْرِفَة العربية؛ لأنَّ انتفاءَ النسْخِ، والمعارض العَقْلِي، وصِحّة النقل ـ شَرْطٌ في العمل لاَ فِي إشعار اللفظ.

والخَلَلُ مِنْ عدم فَهْم العربية راجعٌ إلى السامع لا إلى اللفظ؛ لأنه إذا قِيل: «ذَكاةُ الجنِينِ[1]

= للنسفي ١/ ٢٦، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ١٢٩، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/ ٣٤، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ١٦، الوجيز للكراماستي ص ١٠، الموافقات للشاطبي ٣/ ٢٦٠، تقريب الوصول لابن جزي ص ٧٦، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٤١، نشر البنود للشنقيطي ١/ ٢٢٦، فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري ٢/ ٣٠٠، شرح الكوكب المنير للفتوحي ص ٣٨٧. كشف الأسرار ١/ ٣٠، الحدود للباجي (٤٤)، المغني (٩٣)، المدخل(٢٤٧).

(١) أجمع أهل العلم على أن الجنين إذا خرج حياً، لا بد من تذكيته كتذكية غيره.

واختلفوا فيما إذا ذكيت الأم وفي بطنها جنين، فمات بتذكيتها: فذهب الشافعية إلى أن الحيوان المأكول إذا ذكي فخرج من جوفه جنين ميت، أو كانت حياته كحياة المذبوح ـ حل سواء أشعر أم لا.

وروي هذا عن عمر، وعلي، وبه قال سعيد بن المسيب، والنخعي، وأحمد، وإسحاق، وابن المنذر، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة.

وقال ابن عمر: ذكاته ذكاة أمه إذا أشعر «نبت شعره» روي ذلك عن عطاء، وطاوس، ومجاهد، والزهري، والحسن، وقتادة، ومالك، والليث، وأبي ثور. وقال أبو حنيفة: لا يحل إلا أن يخرج حياً فيذكى؛ وهو قول: زفر، والحسن بن زياد، وإليه ذهب ابن حزم.

واستدل الشافعية ومن وافقهم بالمنقول والمعقول:

أما المنقول: فما روي عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: قلنا يا رسول الله: ننحر الناقة، ونذبح البقرة والشاة؛ فنجد في بطنها الجنين، أنلقيه أم نأكله؟ فقال: «كلوه إن شئتم؛ فإن ذكاته ذكاة أمه» رواه أحمد وأبو داود وسيأتي تخريجه مفصلاً.

أباح لهم الرسول ﷺ «أكله» معللاً بأن ذكاة الأم ذكاة له؛ فالذكاة التي أحلتها أحلته تبعاً لها؛ لأنه جزء من أجزائها.

وقد صحح هذا الحديث ابن حبان، وابن دقيق العيد.

وقال الترمذي: حديث حسن، وقد روي من غير هذا الوجه عن أبي سعيد، قال: والعمل على هذا =

ثُمَّ ٱعْلَمْ: أَنَّ التَّعَارُضَ الحَاصِلَ بَيْنَ هٰذِهِ الجِهَاتِ الْخَمْسِ يَقَعُ عَلَىٰ عَشَرَةِ أَوْجُهٍ؛

= الحديث عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم.

والرواية بالرفع في «ذكاة أمه» تقديره ذكاة الجنين حاصلة بذكاة أمه.

قال الشوكاني وغيره: ويؤيد رواية الرفع أنه روي بلفظ: «ذكاة الجنين في ذكاة أمه» أي: كائنة أو حاصلة في ذكاة أمه.

وروي «ذكاة الجنين بذكاة أمه» والباء للسببية: أي: أن ذكاته، حصلت بسبب ذكاة أمه.

وفي شرح الموطأ للزرقاني: أنه روى «بالنَّصب» على الظرفية كجئت طلوع الشمس: أي: وقت طلوعها: أي «ذكاته حاصلة» وقت ذكاة أمه؛ قاله الخطابي وغيره، ورواية الرفع هي المحفوظة. ثم قال: ومن بعيد التأويل قول أبي حنيفة: «المعنى على التشبيه»: أي مثل ذكاتها أو كذكاتها؛ فيكون: المراد: الحي؛ لحرمة الميت عنده.

ووجه بعده ما فيه من التقدير المستغنى عنه، ومن ثم وافق صاحباه مالكاً؛ لأن التقدير: أن يذكي ذكاة مثل ذكاة أمه؛ ففيه حذف الموصول وبعض الصلة، وهو: أن والفعل بعدها، وهو لا يجوز، وفيه تكثير الإضمار وهو خلاف الأصل.

فرواية النصب إما على الظرفية ـ كما مر ـ أو على التوسع نحو ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي ذكاته في ذكاة أمه، وكل منهما أولى؛ لقلة الإضمار واتفاقه مع رواية الرفع. وإلا نقض كل واحد منهما الآخر .اهـ. وقال صاحب سبل السلام: إنه لا يخفى أن تأويلهم هذا إلغاء للحديث عن الإفادة؛ فإنه معلوم أن ذكاة الحي من الأنعام ذكاة واحدة من جنين وغيره .اهـ. وذكر الحديث مع القصة على ما سبق «ننحر الناقة ونذبح البقرة والشاة... الحديث» يبطل هذا التأويل؛ لأن الرسول ﷺ أمرهم بأكله وأخبر أن ذكاة أمه ذكاة له. وأما رد أبي حنيفة لهذا الحديث بأنه مخالف للأصول وهو تحريم الميتة.

فأجاب عنه ابن القيم بقوله: الذي جاء على لسانه تحريم الميتة هو الذي أباح الأجنة المذكورة، فلو قدر أنها ميتة، لكان استثناؤها بمنزلة استثناء السمك والجراد من الميتة، فكيف وليست بميتة؛ فإنها جزء من أجزاء الأم، والذكاة قد أتت على جميع أجزائها، فلا يحتاج إلى أن يفرد كل جزء منها بذكاة؛ فهذا هو مقتضى الأصول الصحيحة لو لم ترد السنة بالإباحة، فكيف وقد وردت بالإباحة الموافقة للقياس والأصول .اهـ.

أما المعقول: فلأن الجنين لا يمكن ذبحه، فجعل ذكاة الأم ذكاة له؛ قياساً على الصيد.

ولأنه لو لم يحل بذكاة أمه لحرم ذكاتها مع ظهور الحمل؛ كما لا تقتل الحامل قوداً.

واستدل مالك ـ رحمه الله ـ بما رواه أحمد بن عصام عن مالك عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً: «إذا أشعر الجنين، فذكاته ذكاة أمه».

لكن قال الخطيب: تفرد به أحمد بن عصام؛ وهو ضعيف.

استدل أبو حنيفة رحمه الله بالمنقول والمعقول.

أما المنقول: فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] وجه الدلالة أن الجنين ميتة، لأنه لا حياة فيه؛ والميتة ما لا حياة فيها، فيدخل تحت النص. =

لأَنَّهُ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ ٱلاشْتِرَاكِ وَبَيْنَ الأَرْبَعَةِ البَاقِيَةِ، ثُمَّ بَيْنَ النَّقْلِ وَبَيْنَ الثَّلاثَةِ البَاقِيَةِ، ثُمَّ

ذكاةُ أُمِّهِ» [1] برفع الثاني ـ لم يحتج إلى ذكاة في الجنين، وبنصبه على معنى أنَّه يذكى ذكاة مِثْل ذكاةِ أُمِّه؛ فيحتاج في حلّه إلى ذكاة تخصه.

= فإن قيل: الميتة اسم لزائل الحياة، فلزم تقدم الحياة وهذا لا يعلم في الجنين.
أجيب: بأن سبق الحياة ليس شرطاً فيما يطلق عليه اسم الميت.
وقد قال تعالى: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨].
ولئن سلمنا سبق الحياة فيما يطلق عليه ميت، فالجنين لا يحل أكله؛ لأنه يحتمل أنه كان حياً، ومات بسبب ذبح الأم، ويحتمل أنه لم يكن حياً فيحرم احتياطاً.
قال الشوكاني: والاستدلال بهذه الآية من ترجيح العام على الخاص، وقد تقرر في الأصول بطلانه.
أما المعقول: فلأن الجنين أصل في الحياة؛ فلا بد أن يكون أصلاً في الذكاة.
أما كونه أصلاً في الحياة؛ فلأنه يتصور بقاؤه حياً بعد ذبح أمه، وإذا كان أصلاً في الحياة يكون أصلاً في الذكاة؛ إذ ذكاة نفس، لا تكون ذكاة نفسين.
قال ابن المنذر: وفي قول النبي ﷺ: «ذكاة الجنين ذكاة أمه» ـ دليل على أن الجنين غير الأم. وأبو حنيفة يقول: لو أعتقت أمة حامل: «إن عتقه عتق أمه». وهذا يلزم أن ذكاته ذكاة أمه؛ لأنه إذا أجاز أن يكون عتق واحد عتق اثنين، جاز أن يكون ذكاة واحد ذكاة اثنين.
على أن الخبر عن النبي ﷺ وما جاء عن أصحابه، وما عليه جل الناس ـ مستغنى به عن كل قول. والله أعلم.
ينظر: الذكاة لشيخنا عبد الله بن حمزة.

(١) ورد هذا الحديث عن جماعة من الصحابة وهم:
أبو سعيد الخدري. جابر بن عبد الله. أبو هريرة. عبد الله بن عمر. كعب بن مالك. أبو ليلى. أبو أيوب الأنصاري. عبد الله بن مسعود. علي بن أبي طالب. عبد الله بن عباس. أبو الدرداء. أبو أمامة.
حديث أبي سعيد:
أخرجه أحمد(٣/ ٣١)، وأبو داود (٣/ ٢٥٢) كتاب الأضاحي: باب ما جاء في ذكاة الجنين حديث (٢٨٢٧)، والترمذي (٤/ ٧٢) كتاب الأطعمة: باب ما جاء في ذكاة الجنين حديث (١٤٧٦)، وابن ماجه (٢/ ١٠٦٧) كتاب الذبائح: باب ذكاة الجنين ذكاة أمه حديث (٣١٩٩)، وعبد الرزاق (٤/ ٥٠٢) رقم (٨٦٥٠)، وابن الجارود (٩٠٠) وأبو يعلى (٢/ ٢٧٨) رقم (٩٩٢)، والدارقطني (٤/ ٢٧٢) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة رقم (٢٦، ٢٨)، والبيهقي (٩/ ٣٣٥) كتاب الضحايا: باب ذكاة ما في بطن الذبيحة، والبغوي في «شرح السنة» (٦/ ٢٨ ـ بتحقيقنا) من طريق مجالد بن سعيد عن أبي الوداك عن أبي سعيد به.
وقال الترمذي: حديث حسن.
وقال ابن حزم في المحلى (٧/ ٤١٩): مجالد وأبو الوداك ضعيفان.
قلت: وفي كلامهما نظر:
فأما قول الترمذي: حديث حسن؛ فليس بحسن، أو لعله أراد لغيره؛ لمتابعة يونس بن أبي إسحاق =

بَيْنَ الْمَجَازِ وَبَيْنَ الْوَجْهَيْنِ الْبَاقِيَيْنِ، ثُمَّ بَيْنَ الإِضْمَارِ وَالتَّخْصِيصِ؛ فَصَارَ الْمَجْمُوعُ عَشَرَةً:

= لمجالد بن سعيد؛ فإن مجالد بن سعيد معروف بالضعف.
وأما قول ابن حزم فمردود أيضاً؛ فتضعيفه لمجالد مقبول، أما تضعيفه لأبي الوداك ففيه نظر:
قال الحافظ في «التلخيص» (٤/ ١٥٦): وأما أبو الوداك فلم أر من ضعفه، وقد احتج به مسلم، وقال يحيى بن معين: ثقة. اهـ.
فهذا السند ضعيف لضعف مجالد، لكنه توبع، تابعه يونس بن أبي إسحاق عن أبي الوداك به.
أخرجه أحمد (٣/ ٣٩) وابن حبان (١٠٧٧ ـ موارد) والدارقطني (٤/ ٢٧٤) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة حديث (٣٠) والبيهقي (٩/ ٣٣٥) كتاب الضحايا: باب ذكاة ما في بطن الذبيحة، كلهم من طريق يونس بن أبي إسحاق عن أبي الوداك عن أبي سعيد به وصححه ابن حبان.
وقال الزيلعي في «نصب الراية» (٤/ ١٨٩): قال المنذري: إسناده حسن، ويونس وإن تكلم فيه؛ فقد احتج به مسلم في صحيحه، وصححه أيضاً ابن دقيق العيد كما في «تلخيص الحبير» (٤/ ١٥٧). وللحديث طريق آخر عن أبي سعيد:
أخرجه أحمد (٣/ ٤٥)، وأبو يعلى (٢/ ٤١٥) رقم (١٢٠٦)، والطبراني في «المعجم الصغير (١/ ٨٨، ١٦٨)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٨/ ٤١٢) من طريق عطية العوفي عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. وعطية العوفي فيه ضعف.
حديث جابر:
يرويه أبو الزبير عنه، وله طرق عن أبي الزبير: فأخرجه أبو داود (٣/ ٢٥٣) كتاب الأضاحي: باب ما جاء في ذكاة الجنين حديث (٢٨٢٨)، والدارمي (٢/ ٨٤) كتاب الأضاحي: باب ما جاء في ذكاة الجنين ذكاة أمه، والحاكم (٤/ ١١٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٩/ ٢٣٦) من طريق عتاب بن بشير عن عبيد الله بن أبي زياد القداح عن أبي الزبير به.
وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.
وأخرجه الحاكم (٤/ ١١٤)، وابن عدي في «الكامل» (٢/ ٣٢٠)، والبيهقي (٩/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥) من طريق الحسن بن بشر عن زهير بن معاوية عن أبي الزبير به.
قال ابن عدي: وهذا حديث زهير عن أبي الزبير لم يروه غير الحسن.
وأسند عن النسائي قال: ليس بالقوي.
وقال الحاكم: تابعه من الثقات عبيد الله بن أبي زياد القداح. وهو الطريق الأول.
وأخرجه أبو يعلى (٣/ ٣٤٣) رقم (١٨٠٨) من طريق حماد بن شعيب عن أبي الزبير به بلفظ: «ذكاة الجنين ذكاة أمه إذا أشعر» وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ٣٨)، وقال: رواه أبو يعلى، وفيه حماد بن شعيب، وهو ضعيف. رواه أبو داود خلا قوله: «إذا أشعر» وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٧/ ٩٢) من طريق إسحاق بن عمرو ثنا معاوية بن هشام ثنا سفيان ـ الثوري ـ عن أبي الزبير به.
وقال أبو نعيم: تفرد به معاوية عن الثوري، وعنه إسحاق.
وأخرجه الدارقطني (٤/ ٢٧٣) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة حديث (٢٧) من طريق ابن أبي ليلى عن أبي الزبير به.
حديث أبي هريرة:
أخرجه الحاكم (٤/ ١١٤) والسهمي في «تاريخ جرجان» (ص ٣٧٧) رقم (٦٢٩) من طريق عبد الله بن سعيد المقبري عن جده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ذكاة الجنين ذكاة أمه». =

= وقال الحاكم: وقد روي بإسناد صحيح عن أبي هريرة، ثم أخرجه. وتعقبه الذهبي فقال: عبد الله هالك. وللحديث طريق آخر عن أبي هريرة:
أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٧٤) من طريق عمر بن قيس عن عمرو بن دينار عن طاؤس عن أبي هريرة به.
وذكره الزيلعي في «نصب الراية» (٤/ ١٩٠)، وقال: قال عبد الحق. لا يحتج بإسناده: وقال ابن القطان: وعلته عمر بن قيس ـ وهو المعروف بسندل ـ فإنه متروك. اهـ.
حديث ابن عمر:
أخرجه الحاكم (٤/ ١١٤) من طريق محمد بن الحسن الواسطي عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «ذكاة الجنين إذا أشعر ذكاة أمه ولكنه يذبح حتى ينصب ما فيه من الدم».
ومن هذا الطريق أخرجه ابن حبان في «المجروحين» (٢/ ٢٧٥)، وقال محمد بن الحسن من أهل واسط، يروي عن محمد بن إسحاق، روى عنه أهل بلده، يرفع الموقوف ويسند المراسيل. روى عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ.... وذكر الحديث. وقال: إنما هو موقوف من قول ابن عمر.
وقال الزيلعي في «نصب الراية» (٤/ ١٩٠): ورجاله رجال الصحيح، وليس فيه غير ابن إسحاق، وهو مدلس، ولم يصرح بالسماع؛ فلا يحتج به. ومحمد بن الحسن ذكره ابن حبان في «الضعفاء»، وروى له هذا الحديث .اهـ. ومحمد بن الحسن هذا ثقة احتج به البخاري ووثقه.
وللحديث طريق آخر عن ابن عمر:
أخرجه الطبراني في «المعجم الصغير» (٢/ ١٠٧)، من طريق أحمد بن الفرات الرازي ثنا هشام بن بلال ثنا محمد بن مسلم الطائفي عن أيوب بن موسى عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً، بلفظ: «ذكاة الجنين ذكاة أمه» قال الطبراني: لم يروه عن أيوب بن موسى إلا محمد بن مسلم، ولا عن محمد إلا هشام، تفرد به أبو مسعود.
وذكره ابن أبي حاتم في «العلل» (٢/ ٤٤) رقم (٦١٤)؛ فقال: سألت أبي عن حديث رواه هشام الرازي عن محمد بن مسلم الطائفي عن أيوب بن موسى عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «ذكاة الجنين ذكاة أمه». قال أبي: هكذا رواه هشام في كتابي عنه، ورواه أبو مسعود بن فرات عنه، والناس يوقفونه على عبيد الله بن عمر، وموسى بن عقبة وغيرهم يروونه عن نافع عن ابن عمر موقوفاً، وهو أصح.
وللحديث طريق ثالث عن ابن عمر:
أخرجه الطبراني في «الصغير» (١/ ٦١) من طريق عبد الله بن نصر الأنطاكي ثنا أبو أسامة عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر به مرفوعاً. وقال الطبراني: لم يروه مرفوعاً عن عبيد الله إلا أبو أسامة، تفرد به عبد الله بن نصر.
وهذا الطريق لم يذكره الزيلعي في «نصب الراية»، وقد توبع عبد الله؛ تابعه مبارك بن مجاهد.
أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٧١) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة (٢٤)؛ والبيهقي (٩/ ٣٣٥) كتاب الضحايا: باب ذكاة ما في بطن الذبيحة، من طريق عصام بن مدرك عن مبارك بن مجاهد عن عبيد الله بن عمر به.
قال الزيلعي في «نصب الراية» (٤/ ١٩٠): قال ابن القطان: وعصام رجل لا يعرف له حال. وقال في التنقيح: مبارك بن مجاهد ضعفه غير واحد .اهـ. وقال البيهقي: روي من أوجه عن ابن عمر =

. . . .

= مرفوعاً، ورفعه عن ضعيف، والصحيح موقوف.

وذكر الهيثمي في «المجمع» (٤/ ٣٨) طريق محمد بن الحسن الواسطي عن ابن إسحاق عن نافع عن ابن عمر، وقال: رواه الطبراني في الأوسط والصغير، وفيه ابن إسحاق، وهو ثقة، لكنه مدلس، وبقية رجال الأوسط ثقات.

حديث كعب بن مالك:

أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»؛ كما في «نصب الراية» (٤/ ٩١)، والمجمع (٤/ ٣٨) من طريق إسماعيل بن مسلم المكي عن الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه مرفوعاً.

وإسماعيل بن مسلم المكي ضعيف، قال ابن حبان في «المجروحين» (١/ ١٢٠ ـ ١٢١): إسماعيل بن مسلم المكي أبو ربيعة ضعيف: ضعفه ابن المبارك، وتركه يحيى وعبد الرحمن بن مهدي. روى عن الزهري عن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه. . . . فذكر الحديث.

قال: وإنما هو عن الزهري قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: إذا أشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه؛ هكذا قاله ابن عيينة وغيره من الثقات.

وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ٣٨)، وقال: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وفيه إسماعيل بن مسلم، وهو ضعيف.

حديث أبي ليلى:

أخرجه الطبراني في الأوسط؛ كما في «مجمع الزوائد» (٤/ ٣٨): أن رسول الله ﷺ سئل عن ذكاة الجنين؛ فقال: «ذكاته ذكاة أمه». وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط، وفيه حليس بن محمد، وهو متروك.

حديث أبي أيوب:

أخرجه الحاكم (٤/ ١١٤) من طريق ابن أبي ليلى عن أبي أيوب قال: قال رسول الله ﷺ: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»، وذكره الهيثمي في «المجمع» (٤/ ٣٨)، وقال: رواه الطبراني في الكبير، وفيه محمد بن أبي ليلى، وهو سيء الحفظ، ولكنه ثقة.

حديث ابن مسعود:

أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٧٤) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة (٣١)، من طريق أحمد بن الحجاج بن الصلت، ثنا الحسن بن بشر بن سلم، ثنا أبو بكر بن عياش عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال: أراه رفعه، قال: ذكاة الجنين ذكاة أمه.

قال الحافظ في «التلخيص» (٤/ ١٥٧): حديث ابن مسعود رجاله ثقات إلا أحمد بن الحجاج بن الصلت؛ فإنه ضعيف جداً. اهـ.

حديث علي بن أبي طالب:

أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة (٣٣)، من طريق موسى بن عثمان الكندي عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: «ذكاة الجنين ذكاة أمه». وموسى بن عثمان قال ابن القطان: مجهول؛ كما في «نصب الراية» (٤/ ١٩١)، وفيه نظر: فهو معروف، لكن بالضعف الشديد.

حديث ابن عباس:

أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٧٥) من طريق موسى بن عثمان الكندي عن أبي إسحاق عن عكرمة عن ابن عباس؛ بمثل حديث علي، وموسى بن عثمان متروك، وانظر حديث علي. =

الأَوَّلُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ ٱلاشْتِرَاكِ وَالنَّقْلِ، فَالنَّقْلُ أَوْلَىٰ؛ لأَنَّ عِنْدَ النَّقْلِ يُكُونُ اللَّفْظُ لِحَقِيقَةٍ مُفْرَدَةٍ فِي جَمِيعِ الأَوْقَاتِ؛ أَمَّا قَبْلَ النَّقْلِ: فَلِلْمَنْقُولِ عَنْهُ، وَأَمَّا بَعْدَ النَّقْلِ: فَلِلْمَنْقُولِ إِلَيْهِ، وَأَمَّا ٱلاشْتِرَاكُ: فَإِنَّهُ يُخِلُّ بِالفَهْمِ فِي كُلِّ الأَوْقَاتِ؛ فَكَانَ النَّقْلُ أَوْلَىٰ.

الثَّانِي: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ ٱلاشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ، فَالْمَجَازُ أَوْلَىٰ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ الَّذِي لَهُ مَجَازٌ؛ إِنْ تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرِينَةِ، وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَإِنْ حَصَلَتِ الْقَرِينَةُ، وَجَبَ حَمْلَهُ عَلَى الْمَجَازِ؛ وحِينَئِذٍ: يُفِيدُ عَلَىٰ كِلاَ التَّقْدِيرَيْنِ؛ بِخِلاَفِ ٱلاشْتِرَاكِ.

وأَمَّا التقدِيمُ، والتَّأْخِيرُ: فقد بَيَّنَّا رجوعهما إلى المجاز في التركيب.

وقوله: «فٱعلم أَنَّ التعارض بين هذه الجهات الخمس يقعُ مِنْ عشَرةِ أَوْجُهٍ»، أصل هذه العشرة الَّتي ذكرها مِنْ عِشْرِينَ، ولكنه أسقط المتكرر؛ لأنا إذا أخرنا كلَّ واحد من هذه الخَمْسة، قابلناها بالأَرْبَعةِ الباقية، فتكون أربعةً في خَمْسَةٍ: فهي/ ٩ب عِشْرون، إلاَّ أَنَّ ما عارض الشيء فقد عارضه الآخر، فَلاَ فائِدَةَ في عَدّه ثانياً؛ فلهذا كلُّ ما عَدَّهُ في درجة لم يعده في الثانية.

قوله: «الأول: إذا وقع التعارض بين الاشْتراك والنَّقْل، فالنقل أَوْلَىٰ».

مثاله لفظ «الزَّكَاةِ» في اللُّغَةِ موضوعٌ للنَّماءِ، وقد استعمله الشَّرْعُ في الجزء المخرج، فاستعماله دَارَ بيْنَ الاشتراك والنقل، والنقلُ أَوْلَىٰ، لما ذكره.

وقد عُورِضَ ما ذكره بأَنَّ النقل يتوقَّفُ على مُنَاسبةٍ، ووضع ثان، وغلبةِ استعماله في الثاني، والاشْتراكُ لا يتوقف إلاَّ على وضع ثان، فكان المحذور فيه أَدْنَىٰ.

وأُجِيبَ: بأَنَّا لا نعينه للنقل إلاَّ مع كثرة الاستعمال، وحِينَئِذٍ تزول المفاسِدُ المذكُورةُ.

قوله: «الثاني: إذا وقع التعارض بين الاشْتِرَاكِ، والمجاز، فالمجازُ أولىٰ».

مثالُه: إطلاقُ لفظ الأَمْر على القول المخصُوصِ حقيقة.

وٱختُلِف في إِطْلاقه على الفِعْل، فقِيلَ: هو حقيقة أيضاً، فيكون مُشْتركاً، ، وقيل: مجازٌ؛ وهو الأَوْلَىٰ لِمَا ذُكِرَ.

وقد عُورِضَ ما ذكره بأَنَّ المجاز يتوقَّفُ على العَلاَقةِ والاستعمال؛ بخلاف الاشْتراك؛ فإِنَّه

= حديث أبي أمامة وأبي الدرداء:

أخرجه البزار (٢/ ٢٧٠ ـ كشف) رقم (١٢٢٦) من طريق بشر بن عمارة عن الأحوص بن حكيم عن خالد بن معدان عن أبي الدرداء وأبي أمامة قالا: قال رسول الله ﷺ: «ذكاة الجنين ذكاة أمه».

قال البزار: وهذا روي من وجوه: رواه أبو سعيد الخدري، وأبو أيوب، وأعلى من رواه أبو الدرداء؛ فذكرنا حديثه وحديث أبي أمامة اهـ.

وأخرجه الطبراني في «الكبير»؛ كما في «نصب الراية» (٤/ ١٩١) من طريق بشر بن عمارة عن الأحوص بن حكيم عن راشد بن سعد عن أبي أمامة وأبي الدرداء به.

وذكره الهيثمي في «المجمع» (٤/ ٣٨)، وقال: رواه البزار والطبراني في «الكبير»، وفيه بشر بن عمارة، وقد وثقه، وفيه ضعف.

الثَّالِثُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ ٱلاشْتِرَاكِ وَبَيْنَ الإِضْمَارِ، فَالإِضْمَارُ أَوْلَىٰ، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الإِضْمَارَ إِنَّمَا يَحْسُنُ، حَيْثُ يَكُونُ المَضْمَرُ مُتَعَيِّناً بِالضَّرُورَةِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: **﴿وَٱسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾** [يوسف: ٨٢]؛ فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يَعْلَمُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ: «وَٱسْأَلْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ»؛ وَعَلَىٰ هٰذَا التَّقْدِيرِ: فَالْفَهْمُ غَيْرُ مُخْتَلٍّ؛ بِخِلاَفِ ٱلاشْتِرَاكِ فَإِنَّ الْفَهْمَ فِيهِ مُخْتَلٌّ.

لا يتوقف إلاَّ على أحدهما، وبأنَّ ٱستِعمالَ الاِشتراكِ في معنييه حقيقة.

وأُجِيبَ: بمعارضة ذلك بكثرة فَوَائِد المجاز مِنْ خفَّة الوزْن، وعُذُوبة اللفظ وصَلاَحِيَّته لأنواع البديع[١] أو لعظم الحقيقة؛ كقولهم: تخدُم المقام أو **للتحقير**، كالغائط.

قوله: «الثالث: وإذا وقع التعارض بين الاشتراك، والإِضمار، فالإضمارُ أَوْلَىٰ» فَمِثَالُهُ: قوله ـ عليه الصلاةُ والسَّلامُ: «فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ»[٢] فإِنَّ لفظة «في» حقيقة في الظَّرفِيَّةِ[٣]، فإذا

---

(١) قال الجلال السيوطي: هو في اللغة الغريب، وهو في أسماء الله تعالى بمعنى الخالق لا عن مثال سبق؛ فهو فعيل بمعنى مفعل بالكسر. وأما هنا فيصح فيه أن يكون بمعنى المفعل بالكسر والفتح؛ فإضافة العلم إليه على الأول من إضافة المصدر إلى الفاعل، وعلى الثاني من إضافته إلى المفعول أي: علم مبدع الكلام أو علم الكلام المبدع؛ وإن هذا إنما يصح اعتباره فيه، قيل: ملاحظة العلمية وأما بعدها فهو من إضافة العام إلى الخاص كما في نظائره، ووجه تسمية هذا بهذا الاسم ظاهر. وأول من اخترعه وسماه بهذا الاسم عبد الله بن المعتز العباسي، وجمع منه سبعة عشر نوعاً وقال في أول كتابه: وما جمع قبلي فنون البديع أحد، ولا سبقني إليه مؤلف، وألفته سنة أربع وسبعين ومائتين، وعاصره قدامة الكاتب، فجمع منها عشرين نوعاً تواردا منها على سبعة فكان ما زاده ثلاثة عشر نوعاً فتكامل لهما ثلاثون، ثم تبعهما الناس فجمع أبو هلال العسكري سبعة وثلاثين، ثم جمع ابن رشيق مثلها، وتلاهما شرف الدين التيفاشي؛ فبلغ بها السبعين ثم تكلم فيها ابن أبي الأصبع فأبدع وذكر أنه وقف على أربعين كتاباً في هذا العلم، وأخذ منها سبعين نوعاً واستخرج عشرين، ثم صنف ابن منقذ كتاب التفريع في البديع جمع فيه خمسة وتسعين نوعاً ثم جاء الصفي الحلي فجمع منها مائة وأربعين نوعاً في قصيدة نبوية ثم زاد من زاد حتى رأيت بديعية فيها أكثر من مائتي نوع. وأما السكاكي فذكر منها تسعة وعشرين، ثم قال: ولك أن تستخرج من هذا القبيل ما شئت وتلقب كلا من ذلك ما أحببت. وذكر صاحب التلخيص من البديع المعنوي ثلاثين نوعاً ومن اللفظي سبعة وذكر أثناءها أموراً ملحقة بها تصلح أن تعد أنواعاً أخر، وقد زدت عليه الجم الغفير، وقد التزمت أن آتي في كل نوع بمثال وأن أكثر من الحديث الشريف النبوي تمريناً وتيمنا به. ويعرف بعلم البديع وجوه تحسين الكلام أي: تتصور معانيها وتعلم أعدادها وتفاصيلها بحسب الطاقة بعد رعاية مطابقته لمقتضى الحال ورعاية وضوح دلالته. ينظر المرشدي على عقود الجمان ٢/ ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) أخرجه أبو داود (٢/ ٢٢٤): كتاب الزكاة: باب في زكاة السائمة، حديث (١٥٦٨)، والترمذي (٢/ ٦٦ ـ ٦٧): كتاب الزكاة: باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، حديث (٦١٧)، وابن ماجه (١/ ٥٧٣ ـ ٥٧٤): كتاب الزكاة: باب صدقة الإبل، حديث (١٧٩٨)، وابن أبي شيبة (٣/ ١٢١ ـ ١٢٢)، كتاب الزكاة: باب في زكاة الإبل مما فيها، وأحمد (٢/ ١٥)، والحاكم: (١/ ٣٩٢ ـ ٣٩٣): كتاب الزكاة، والبيهقي (٤/ ٨٨): كتاب الزكاة: باب كيف فرض الصدقة، من حديث ابن عمر: «أن =

....

تلف النصاب[1] بعد الحَوْل، والتَّمكُّنِ، وقبل الأداءِ، فمقتضى اللفظ سقوط الزكاة[2]، لزوال المظروف.

= رسول الله ﷺ كتب كتاب الصدقة؛ فلم يخرجه إلى عماله حتى قبض؛ فقرنه بسيفه، فلما قبض عمل به أبو بكر حتى قبض، وعمر حتى قبض. وكان فيه: «في خمس من الإبل شاة، وفي عشر شاتان، وفي خمس عشرة ثلاث شياه، وفي عشرين أربع شياه، وفي خمس وعشرين بنت مخاض إلى خمس وثلاثين، فإذا زادت ففيها بنت لبون إلى خمس وأربعين، فإذا زادت ففيها حِقَّةٌ إلى ستين، فإذا زادت فجذعة إلى خمس وسبعين، فإذا زادت ففيها ابنتا لبون إلى تسعين، فإذا زادت ففيها حقتان إلى عشرين ومائة، فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون، وفي الشاء في كل أربعين شاة شاة إلى عشرين ومائة، فإذا زادت فشاتان إلى مائتين، فإذا زادت فثلاث شياه إلى ثلاثمائة شاة، فإذا زادت على ثلاثمائة شاة ففي كل مائة شاة شاة، ثم ليس فيها شيء حتى يبلغ مائة، ولا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة، وما كان من خليطين؛ فإنهما يتراجعان بالسوية، ولا يؤخذ في الصدقة هَرِمة، ولا ذات عيب».

وقال الترمذي: حديث ابن عمر حديث حسن... وقد روى يونس بن يزيد وغير واحد عن الزهري عن سالم هذا الحديث، ولم يرفعوه، وإنما رفعه سفيان بن حسين.

قال المباركفوري في «التحفة» (٣/ ٢٠٥): قال الحافظ في الفتح: وسفيان بن حسين ضعيف في الزهري، وقد خالفه من هو أحفظ منه في الزهري؛ فأرسله، وقال المنذري: وسفيان بن حسين أخرج له مسلم، واستشهد به البخاري إلا أن حديثه عن الزهري فيه مقال، وقد تابع سفيان بن حسين على رفعه سليمان بن كثير، وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج به، وقال الترمذي في كتاب العلل: سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث قال: أرجو أن يكون محفوظاً، وسفيان بن حسين صدوق. قال ابن عدي في «الكامل» (٣/ ٤١٤): سمعت أبا يعلى يقول: قيل لِيحيى بن معين - يعني وهو حاضر -: فحديث سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن أبيه في الصدقات؟ فقال: وهذا لم يتابع سفيان عليه أحد، ليس يصح، رواه عن سفيان عباد بن العوام وغيره، وقد وافق سفيان بن حسين على هذه الرواية عن سالم عن أبيه حديث الصدقات سليمان بن كثير أخو محمد بن كثير. اهـ.

وللحديث شاهد قوي من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده.

أخرجه أبو داود (١/ ٤٩٤) كتاب الزكاة: باب في زكاة السائمة (١٥٧٥)، والنسائي (٥/ ٤١)، والدارمي (١/ ٣٩٦)، وابن الجارود (٣٤١)، والحاكم (١/ ٣٩٨)، والبيهقي (٤/ ١٠٥)، وأحمد (٤/ ٢، ٤) بلفظ: «في كل إبل سائمة في كل أربعين ابنة لبون».

(٣) ينظر مغني اللبيب ١/ ١٦٨، الجنى الداني (٢٥٠)، حروف المعاني للزجاجي (١٢)، وللرماني (٩٦)، رصف المباني (٤٥٠)، مصابيح المعاني (٣١٤).

(١) النِّصَابُ من المال: القدر الذي يجب فيه الزكاة إذا جمعه، نحو مائتي درهم وخمس من الإبل. ينظر أنيس الفقهاء ص ١٣٢.

(٢) قال النووي: قد ذكرنا أن مذهبنا أنه شرط في الضمان؛ على الأصح، فإن تلف المال بعد ضمن الزكاة، وإن تلف قبله فلا. وقال أحمد: يضمن في الحالين، والتمكن عنده ليس بشرط في =

فيُعَارَضُ: بأَنَّ «في» تقع لِلسَّببيَّة؛ كقوله ـ عليه الصلاة والسلام: «فِي النَّفْسِ المُؤْمِنَةِ مائَةٌ مِنَ الإِبلِ»[1].

فيقول الخَصْمُ: هذا يَلْزَمُ منه الاشتراك.

فيعارضه: بأَنَّ حَمْلَهُ على الظَّرْفِ يلزم منه الإِضمار؛ إذْ تَقْدِيره: في مِقْدَار أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ.

فيقول: الإِضمارُ الأولى مِنَ الاشتراك، وتقديرهُ ما ذكره.

= الوجوب، ولا في الضمان. وقال أبو حنيفة: إذا تلف بعد التمكن لم يضمن، إلا أن يطالبه الإمام أو الساعي فيمنعه. ومن أصحابنا من قال: لا يضمن وإن طولب. وقال مالك: إذا ميز الزكاة عن ملكه وأخذها ليسلمها إلى الفقراء؛ فتلفت في يده بلا تفريط لم يضمن وسقطت عنه. وقال داود: إن تلفت بلا تعد سقطت الزكاة، وإن منعها كان ضامناً بالتلف، وإن تلف بعض المال سقط من الزكاة بقسطه دليلنا القياس على دين الآدمي. ينظر شرح المهذب ٥/ ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(١) أخرجه النسائي (٨/ ٥٧) كتاب القسامة: باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له حديث (٤٨٥٣)، والدارمي (١/ ٣٨١) كتاب الزكاة: باب في زكاة الغنم، وأبو داود في «المراسيل» رقم (٢٥٧)، والحاكم (١/ ٣٥٩ ـ ٣٩٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢/ ٣٤)، والبيهقي(٤/ ٨٩) كتاب الزكاة: باب كيف فرض الصدقة؟ وابن عبد البر في «التمهيد» (٧/ ٣٣٩ ـ ٣٤١)، وابن حبان (٧٩٣ ـ موارد)، وابن حزم في «المحلى» (١٠/ ٤١١)، كلهم من طريق سليمان بن داود، حدثني الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده. وصححه ابن حبان والحاكم، ووافقه الذهبي.
وقال الشيخ أحمد شاكر في «تعليقه على المحلى» (١/ ٨٢): وهو إسناد صحيح وأخرجه مالك (٢/ ٨٤٩) كتاب العقول: باب ذكر العقول حديث (١)، والشافعي في «الأم» (٨/ ٥٧١)، والنسائي (٨/ ٦٠) كتاب القسامة، والبيهقي (٨/ ٧٣ ـ ٨٢) كلهم من طريق عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه «أن في الكتاب الذي كتبه رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم في العقول: أن في النفس مائة من الإبل، وفي الأنف إذا أوعى جدعاً مائة من الإبل، وفي المأمومة ثلث الدية، وفي الجائفة مثلها، وفي العين خمسون، وفي الرجل الواحدة خمسون، وفي كل إصبع مما هنالك عشر من الإبل، وفي السن خمس، وفي الموضحة خمس.
وأخرجه عبد الرزاق مختصراً (٩/ ٣١٦) رقم (١٧٣٥٨) من طريق معمر عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه عن جده. ومن طريق عبد الرزاق، أخرجه الدارمي (١/ ٣٨١)، وابن خزيمة (٤/ ١٩) رقم (٢٢٦٩)، والدارقطني (٣/ ٢١٠) رقم (٣٧٩)، وتابع معمر ابن إسحاق.
أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» (٥/ ٤١٣ ـ ٤١٥).
وأخرجه النسائي (٨/ ٥٩) كتاب القسامة، من طريق ابن وهب ثنا يونس بن يزيد عن الزهري قال: قرأت كتاب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم، وكان الكتاب عند أبي بكر بن حزم.
وأخرجه الدارقطني (٣/ ٢٠٩) رقم (٣٧٧) من طريق محمد بن عمارة عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال: كان في كتاب عمرو بن حزم..... فذكره.

الرَّابِعُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ ٱلاشْتِرَاكِ وَالتَّخْصِيصِ ـ فَالتَّخْصِيصُ أَوْلَىٰ؛ لأَنَّ التَّخْصِيصَ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَازِ، عَلَىٰ مَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ، وَالْمَجَازُ خَيْرٌ مِنَ ٱلاشْتِرَاكِ عَلَىٰ مَا تَقَدَّمَ.

قولُه «الرابع: إذا وقع التعارضُ بين الاشتراك والتخصيص، فالتَّخْصِيصُ أَوْلَىٰ».
مثالُه: الاسْتدلالُ على أنَّ الوطْءَ في النكاح الفاسد يُثْبِتُ حرمَةَ المصاهرة: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢] والنِّكاحُ حَقِيقةٌ في الوطْء[1].

---

(١) لا خلاف بين الفقهاء على أن حرمة المصاهرة تثبت بالعقد الصحيح، وبالوطء الحلال بملك اليمين، وبالوطء في النكاح الفاسد، وبعبارة أخرى: بكل وطء لا حد فيه. واختلفوا في ثبوتها بغير ذلك، والخلاف في هذا فرع الخلاف في معنى النكاح لغة.
فقال أبو حنيفة: إنها ثبتت بالزنا والمس بشهوة ولو من أحدهما، والنظر إلى فرج المرأة الداخل بشهوة، ولا تثبت بالنظر إلى ما سوى الفرج بشهوة، ولا بمس لا عن شهوة وبقول الحنفية قال مالك في رواية أحمد، وهو قول عمر وعمران بن الحصين وجابر بن عبد الله وعائشة وابن مسعود وابن عباس وجمهور التابعين. وذهب الإمام الشافعي إلى عدم ثبوتها بما ذكر مستدلاً بما يأتي:
أولاً: بما روي عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ سئل عن الرجل يتبع المرأة حراماً أينكح أمها؟ أو يتبع الأم حراماً أينكح ابنتها فقال عليه الصلاة والسلام: «لا يُحرِّمُ الحَرَامُ الحَلاَلَ، إِنَّمَا يُحرمُ مَا كَانَ نِكَاحَاً حَلاَلاً». والتحريم بالزنا تحريم للحلال بالحرام.
ثانياً: إن حرمة المصاهرة نعمة؛ فلا تنال بالمحظور والزنا محظور. أما الصغرى: فلأنها تلحق الأجنبيات بالمحارم وتصير الأجنبية قريبة. وأما الكبرى: فلأنه لا مناسبة بين الحكم الذي حرمه المصاهرة وسببه الذي هو الزنا؛ إذ المناسب للحظر النقمة لا النعمة؛ ألا ترى أنه لا يثبت النسب والعدة، فكذا حرمة المصاهرة.
ثالثاً: إن الزنا لو كان مؤثراً لحلل المزني بها للمطلق ثلاثاً، والثاني باطل، فما أدى إليه من كون الزنا مؤثراً باطل؛ فثبت المطلوب، ونحن بعد أن نناقش هذه الأدلة سنذكر أدلة الحنفية.
أما الحديث فإنه قد طعن فيه بأنه من كلام بعض قضاة أهل العراق؛ قاله «الإمام أحمد». وقيل: من كلام ابن عباس، وخالفه كبار الصحابة فالتمسك به أوهى من التمسك بخيط العنكبوت.
على أن هذا الحديث إن صح، فهو متروك العمل بظاهره، بدليل أن وطء أمة الابن ووطء الحائض والنفساء حرام، مع أنه يوجب حرمة المصاهرة اتفاقاً، فقد حرم الحرام الحلال.
وأما قولهم: إن حرمة المصاهرة نعمة فهو ممنوع؛ لأنا نقول له، ما مرادك بالنعمة؟ مجرد الحرمة فقط أم مجموع الحرمة والمصاهرة؟ فإن كان الأول منعناه فإن الحرمة من حيث هي ليست بنعمة؛ لأنها تضييق، ولذلك اتسع الحل لرسول الله ﷺ. وإن كان الثاني فنقول إن المرتب على الزنا هو الحرمة فقط، ونمنع حصول المصاهرة في هذه الصورة.
فالصهر زوج البنت لا من زنا بابنة الإنسان، وكيف يقال بثبوت المصاهرة في هذه الحالة مع انتفاء فائدتها؛ وهي التعاضد والتناصر والتعارف؛ لأن الإنسان ينفر ممن زنا بابنته بل يعاديه ويكرهه.
وأما قولهم: إن الزنا لو كان مؤثراً لحلل المزني بها للمطلق ثلاثاً ـ فهو مردود بأن شرط التحليل هو وطء الزوج بالنص، والزاني ليس بزوج؛ ولهذا فإن وطء المولى لا يحلل الأمة لزوجها مع أنها =

الْخَامِسُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ النَّقْلِ وَالْمَجَازِ، فَالْمَجَازُ أَوْلَىٰ؛ لأَنَّ النَّقْلَ لاَ يَحْصُلُ إِلاَّ عِنْدَ ٱتِّفَاقِ أَرْبَابِ اللِّسَانِ عَلَىٰ تَغْيِيرِ الْوَضْعِ، وَهُوَ مُتَعَذِّرٌ أَوْ مُتَعَسِّرٌ، وَأَمَّا الْمَجَازُ، فَيَكْفِي فِيهِ حُصُولُ قَرِينَةٍ تَمْنَعُ مِنْ حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَىٰ حَقِيقَتِهِ، وَهِيَ سَهْلَةُ الْوُجُودِ.

السَّادِسُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الإِضْمَارِ وَالنَّقْلِ، فالإِضْمَارُ أَوْلَىٰ؛ وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ

فيقول المعترضُ: أحمِلُه على العَقْد؛ فإنه موضعٌ له أيضاً.

فيقول الخَصْمُ: يلزم منه التَّخْصِيصُ؛ فَإِنَّ حَمْلَهُ على العَقْدِ يقتضي تخصِيصَه بالعقد الصحيح، فيخرج النكاح الفاسد.

فيقول الخَصْمُ: التخصِيصُ أولى من الاشتراك؛ وتقريرهُ ما ذكر.

قولُه: «الخامس: إِذَا وقع التعارضُ/ ١٠ب بين النقل والمجاز، فالمجازُ أولى»:

مثالُه: إطلاقُ لفظ «الصَّلاةِ» على الدُّعَاء حقيقةً، واستعمالُه في الأفعال المخصوصة إِمَّا بالمجاز عند قوم، أو بالنقل، والمجازُ أَوْلَىٰ.

قوله: «السَّادِسُ: إذا وقع التعارضُ بين النقل والإضمار، فالإضمارُ أَوْلَىٰ»:

مثالُه: قولُ الحَنَفِيِّ في بيع الدِّرْهَم بالدرهميْنِ: إِنَّ المُحَرَّم أخذُ الزيادة، فإذا توافَقا على إِسْقاطها، فيحكم بصِحَّة العَقْد؛ احتجاجاً بأَنَّ الرِّبَا في اللغة: الزيادة[1]. فيقول الشَّافِعِيُّ: إِنَّ الرِّبَا

= ثبتت به حرمة المصاهرة اتفاقاً.

واستدل الحنفية بما يأتي:

أولاً: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢] والنكاح هو الوطء حقيقة، ولذا حرم على الابن ما وطيء أبوه بملك اليمين، أو هو مجاز فيه فيجب الحمل عليه بقرينة قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢] وإنما الفاحشة الوطء لا نفس العقد.

ثانياً: بقوله عليه الصلاة والسلام: «مَلْعُونٌ مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ وَابْنَتِهَا». وبقوله عليه السلام: «مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ ـ لَمْ تَحِلَّ لَهُ أُمُّهَا وَلاَ ابْنَتُهَا» إلى غير ذلك من الأحاديث.

ثالثاً: بالقياس؛ وهو أن الزنا وطء هو سبب للولد فيتعلق به التحريم؛ قياساً على الوطء الحلال بجامع أن كلاً منهما وطءٌ تسبب عنه الولد؛ بناء على إلغاء وصف الحل في المناط، والدليل على إلغائه شرعاً هو أن وطءَ الأمة المشركة وأمة الابن والحائض والنفساء حرام مع أنه ثبتت به حرمة المصاهرة؛ فعلم أن المعتبر في الأصل هو مجرد الوطء من غير نظر إلى كونه حلالاً أو حراماً.

ينظر: المحرمات من النساء لشيخنا محمد الشندي.

(١) قال صاحب «المصباح»: الربا: الفَضْلُ والزيادة، وهو مقصور على الأَشْهَرِ، ويثنّى فيقال: رَبَوان بالواو على الأصل، وقد يقال: رِبَيان على التخفيف، وينسب إليه على لفظه؛ فيقال: رِبَوِيٌّ. قاله أبو عبيد وغيره.

وزاد المطرزي؛ فقال: الفتح في النسبة خطأ. =

عَيْنُ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي أَنَّ الْمَجَازَ أَوْلَىٰ مِنَ النَّقْلِ.

على لسان الشَّرْع عبارةٌ عن: عَقْدٍ مَخْصُوصٍ فقولُه تعالىٰ: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، نَهْيٌ عن نَفْسِ العقْدِ، فيكون فاسداً، اتفقا على حَطِّ الزيادة، أو لم يتفقا.

فيقول الحَنَفِيُّ: حَمْلُ الرِّبَا على العَقْدِ يستلزم النَّقْلَ، وهو على خِلاَفِ الأَصْلِ.

فيقولُ الشَّافِعِيُّ: والإضمارُ ـ أيضاً ـ على خلاف الأَصْل؛ إِذْ تقديرهُ على زعمك: وحَرَّمَ أَخْذَ الرِّبَا.

فيقول الحنفيُّ: الإضمارُ أَوْلَىٰ مِنَ النقْلِ، وتقديره ما ذُكِر.

= وَرَبا الشيء يَرْبُو إذا زاد ونما، وأربى الرَّجُلُ بالألف دخل في الرِّبَا، وأربى على الخمسين زاد عليها».
وفي «اللسان»: ربا الشيء يَرْبُو رُبُوًّا ورِبَاءً: زاد ونما، وأربيته: نميته.
وفي التنزيل العزيز: ﴿وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ﴾ [البقرة: ٢٧٦] ومنه أخذ الربا الحرام. وَأَرْبَى الرَّجل في الربا يربي، وقد تكرر ذكره في الحديث. والأصل فيه الزيادة من ربا المال إذا زاد وارتفع، والاسم: الربا مقصور، وأربى الرجل على الخمسين ونحوها زاد، وفي حديث الأنصار يوم «أحد»: لَئِنْ أَصَبْنَا مِنْهُمْ يَوْماً مِثْلَ هٰذَا لَنُرْبِيَنَّ عَلَيْهِمْ. أي: لنزيدنَّ ولنضاعفنَّ. وفي حديث الصدقة «وتَرْبُو فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ؛ حَتَّى تَكُونَ أَعْظَمَ مِنَ الجبل» ورَبَا السَّوِيق ونحوه رُبُواً: صَبَّ عليه الماء فانتفخ، وقوله عز وجل في صفة الأرض: ﴿ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [الحج: ٥]. قيل: معناه عظمت وانتفخت.
وقرىء: «وربأت»؛ فمن قرأ: «وربت» فهو: ربا يربو إذا زاد على أيِّ الجهات زاد.
ومن قرأ: «وربأت» بالهمز فمعناه: ارتفعت. وسابَّ فلان فلاناً، فأربا عليه في السِّباب إذا زاد عليه.
وقوله عز وجل: ﴿فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً﴾ [الحاقة: ١٠] أي: أخذة تزيد على الأخذات.
قال الجوهري: أي زائدة؛ كقولك: أربيت إذا أخذت أكثر مما أعطيت.
انظر: الصحاح ٦/ ٢٣٥٠ والمغرب ١٨٢، المصباح المنير ١/ ٣٣٣، والمطلع (٢٣٩).
واصطلاحاً:
عرفه الحنفيةُ بأنه: فَضْلُ مَالٍ خالٍ عن عِوَضٍ، شرط لأحد العاقدين، في معاوضة مَالٍ بمال.
وعرفه الشَّافعيةُ بأنه: عَقْدٌ على عِوَضٍ مخصوص، غير معلوم التماثُل في معيار حالة العقد؛ أي: مع تأخير في البَدَلَيْنِ، أو أحدهما.
وعرفه المالكيةُ بأنه: عقد معاوضة على نقد، أو طعام مخصوص بجنسه، مع التفاضل، أو مع التأخير مطلقاً.
وعرفه الحنابلة بأنه: الزِّيَادَةُ في أشياء مَخْصُوصة.
وقد قَسَّمَ الفقهاء الرِّبَا إلى قسمين، وزاد الشافعية قسماً ثالثاً.
١ ـ رِبَا الفَضْل: وهو البَيْعُ مع زيادة أحد العوضين عن الآخر.
٢ ـ ربا النَّسَاء: وهو البيع لأجل، أو تأخير أحد العوضين عن الآخر.
٣ ـ ربا اليد: وهو البيع مع تأخير قبضهما، أو قبض أحدهما.
انظر: شرح فتح القدير ٧/ ٣، تبيين الحقائق شرح كنز الحقائق ٤/ ٨٥، تحفة الفقهاء للسمرقندي ٢/ ٣١، مغني المحتاج ٢/ ٢١، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ١/ ١٦١، المغني ٤/ ١٢٢، مجمع الأنهر ٢/ ٨٣، كشاف القناع ٣/ ٢٥١.

السَّابِعُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ النَّقْلِ والتَّخْصِيصِ؛ فَالتَّخْصِيصُ أَوْلَىٰ؛ لأَنَّ التَّخْصِيصَ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَازِ، عَلَىٰ مَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ، وَالمَجَازُ خَيْرٌ مِنَ النَّقْلِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ.

قوله: «السابعُ: إذا وقع التعارضُ بين النقل، والتخصيصِ ـ فالتخصيصُ أولى»: مثالُه؛ قَوْلُ الحَنَفِيِّ: يجوزُ بيعُ الرُّطَبِ بالتَّمْرِ مُتَساوِياً، لعموم قوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]

فيقولُ الشَّافِعِيُّ: البيعُ في لِسَانِ الشرْعِ عبارةٌ عن: مُقَابلةِ مَالٍ بمَالٍ عن تراضٍ، علىٰ أَوْضَاعٍ قدَّرها الشرعُ[1].

فيقول الحَنَفِيُّ: هذا يقتضي النقلَ، وهو خِلاَفُ الأَصْل.

فيقول الشَّافِعِيُّ: وحملُه على الوضْعِ اللُّغَوِيّ يلزم منه تخصيص البيعِ، وقَصْره على كُلِّ بيعٍ غَيْرِ مَنْهِيٍّ عنه نهيَ فسادٍ.

---

(١) والبيع: معناه لغة: مقابلة شيء بشيء، على وجه المعَاوَضَة؛ فيدخل فيه ما لا يصحُّ تملكه كاختصاص، وما إذا لم تكن صيغة، وخرج بوجه المعاوضة ردّ السلام في مقابلة ابتدائه؛ فيطلق على مطلق المعاوضة. قال الشاعر: [البسيط]

مَا بِعْتُكم مُهْجَتي إلاّ بِوَصْلِكُمُ ... وَلاَ أُسَلِّمُهَا إلاَّ يَداً بِيَدِ

فَإنْ وَفَيْتُمْ بِمَا قُلْتم وَفَيْتُ أنَا ... وَإنْ غَدَرْتُمْ فَإنَّ الرَّهْنَ تَحْتَ يَدِي

ولفظه في الأصل مصدر؛ فلذا أفرد، وإن كان تحته أنواع، ثم صار اسماً لما فيه مقابلة، ثم هو مصدر باع.

قال صاحب «المختار»: «بَاعَ الشيءَ يَبِيعُهُ «بَيْعاً» و(مبيعاً) شَرَاهُ، وهو شاذ، وقياسه مباعاً، و(باعَه، اشتراه؛ فهو من الأضداد، وفي الحديث: «لاَ يَخْطُب الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ، وَلاَ يَبع عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ» أي: لا يشتر على شراء أخيه؛ لأن النَّهي وقع على المشتري لا على البائع والشيء (مَبِيعٌ) و(مبْيُوعٌ) مثل: مخيط ومَخْيوط، ويقال للبائع والمشتري: (بَيِّعان) بتشديد الياء، و(أَبَاع) الشيء عَرَضَهُ للبيع و(الابتياع) الاشتراء، ويقال: (بِيع) الشيء على ما لم يسم فاعله بكسر الباء ومنهم من يقلب الياء واواً فيقول: بوع الشيء.

ينظر لسان العرب: ٨/ ٢٣، الصحاح: ٣/ ١١٨٩، المغرب: ٥٦، المصباح المنير: ١/ ١١٠.

واصْطِلاَحاً:

عرفه الحنفية بأنه: مُبَادَلَةُ المَالِ بالمال بالتراضي.

وعرفه الشَّافعيةُ بأنه: عَقْدٌ يتضمن مقابلة مال بمال بشرطه لاستفادة ملك عين، أو منفعة مؤبدة.

وعرفه المالكية: بأنه دفع عوض في معوض، وبتعريف آخر: هو عقد معاوضة على غير منافع، ولا متعة لذة.

وعرفه الحَنَابِلَةُ بأنه: مُبَادَلَةُ المال بالمال تمليكاً وتملكاً.

انظر: كشاف القناع: ٣/ ١٤٦، فتح القدير: ٦/ ٢٤٦، نهاية المحتاج: ٣/ ٣٧٢، مغني المحتاج: ٢/ ٢، مواهب الجليل: ٤/ ٢٢٢، شرح الخرشي: ٥/ ٤. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٣/ ٢، المغني: ٣/ ٥٦٠.

الثَّامِنُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْمَجَازِ وَالإِضْمَارِ، فَالْمَجَازُ أَوْلَىٰ؛ لأَنَّهُ أَكْثَرُ وُقُوعاً، وَالْكَثْرَةُ تَدُلُّ عَلَىٰ قِلَّةِ مُخَالَفَةِ الدَّلِيلِ.

التَّاسِعُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْمَجَازِ وَالتَّخْصِيصِ، فَالتَّخْصِيصُ أَوْلَىٰ؛ لأَنَّ فِي

فيقول الحنفيُّ: التخصيصُ أَوْلَىٰ مِنَ النَّقْلِ وتقدِيرهُ ما ذُكِر.

قوله: «الثَّامِنُ: إذا وقع التعارض بين المجاز والإِضْمارِ ـ فالمجازُ أولىٰ»:

مثالُه: إذا قال السَّيِّدُ لعبدٍ مِنْ عبيده ـ وهو أكبرُ مِنْهُ سِنًّا: أَنْتَ وَالِدِي. فيحتمل الكِنَايَة عن العِتْق بطريق المَجَازِ ويحتملُ التَّعْظِيم بإضمارٍ؛ لأَنَّ تقديره: أنت كوالدي فمن يوقعُ العِتْق به، يرجِّحُ المجازَ لما ذكر، وَمَنْ لم يوقعه، يرجّح الإضمارَ؛ لأنَّ قرينته لا تزايله.

وقِيلَ: هما سواءٌ؛ لتوقفهما على القرينة مع إمكان خفائها فيهما.

قوله: «التاسِعُ: إذا وقع التعارضُ بين المجاز والتَّخْصِيص، فالتخصِيصُ أَوْلَىٰ»:

مثالُه: قولُ الحنفيِّ في متروكِ التَّسْمية عمداً: لا يؤكل[1]؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

---

(١) أجمع الفقهاء على مشروعية التسمية عند الذبح، وعند الإرسال والرمي إلى الصيد، ولكنهم اختلفوا في كونها شرطاً في حل الأكل:
فذهب الشافعي وأصحابه إلى: أنها سنة؛ فلو تركها عمداً أو سهواً حل الصيد والذبيحة؛ وهي رواية عن مالك وأحمد.
وروي ذلك عن ابن عباس، وأبي هريرة، وعطاء، وسعيد بن المسيب والحسن، وجابر بن زيد، وعكرمة، وأبي عياض، وأبي رافع، وطاوس، وإبراهيم النخعي، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وقتادة. وذهب أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أن التسمية شرط للإباحة مع الذكر دون النسيان؛ فإن تركها عمداً، فالذبيحة ميتة.
وهو مذهب جماهير العلماء، والصحيح من مذهب مالك رضي الله عنه، والمشهور عن أحمد في الذبيحة.
وقال أهل الظاهر: إن تركها عمداً أو سهواً ـ لم يحل؛ وهو الصحيح عن أحمد في الصيد.
وروي عن ابن سيرين، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، ونافع، وعبد الله بن يزيد الخطمي، والشعبي، وأبي ثور.
واحتج القائلون بالسنية: بالكتاب والسنة والقياس: أما الكتاب: فمنه قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣].
ووجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى أباح المذكى، ولم يذكر التسمية؛ فلو كانت التسمية شرطاً، لما تركها وأباح المذكاة بدونها. فإن ورد على هذا أن الحيوان لا يكون مذكى إلا بالتسمية. قلنا: الذكاة في اللغة: الشق، والفتح، وقد وجدا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾. [المائدة: ٥] أباح الله ـ سبحانه وتعالى ـ لنا ذبائحهم، وهم لا يسمون عليها غالباً. أما السنة:

صُورَةِ التَّخْصِيصِ: يَبْقَى اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلاً فِي شَيْءٍ مِنْ مَوَارِدِهِ الأَصْلِيَّةِ؛ وَفِي صُورَةِ الْمَجَازِ: لَمْ يَبْقَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلاً فِي شَيْءٍ مِنْ مَوَارِدِهِ الأَصْلِيَّةِ؛ لأَنَّ التَّغْيِيرَ فِيهِ أَكْثَرُ.

فيقول الشافعي: هو مجازٌ في ذبح عبدة الأَوْثَانِ، وما أهلّ لغير الله تعالى لملازمته ترك التسمية.

فيقول الحنفي: المجَازُ على خلاف الأَصْل.

= فمنها ما روي عن هشام بن عُروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها، أن قوماً جاءوا إلى رسول الله ﷺ وقالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ قَوْماً حَدِيثِي عَهْدٍ بِالْجَاهِلِيَّةِ يَأْتُونَنَا بِلَحْمٍ لاَ نَدْرِي أَذَكَرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، أَمْ لَمْ يَذْكُروا؛ فَنَأْكُلَ مِنْهَا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «سَمُّوا وَكُلُوا».
حديث صحيح رواه البخاري، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه؛ بأسانيد صحيحة كلها.
وأما دعوى الإرسال، كما قال مالك، والدارقطني، وكثير: فيجاب عنها بوصل البخاري له، وبأن الحكم للواصل إذا زاد عدد من وصل على من أرسل، واحتف بقرينة تقوي الوصل كما هنا؛ إذ عروة معروف بالرواية عن عائشة، ففيه إشعار بحفظ من وصله عن هشام دون من أرسله.
ووجه الدلالة: أن التسمية لو كانت من شرائط الحل، لما أمرهم النبي ﷺ بالأكل عند وقوع الشك فيها؛ كما لو عرض الشك في نفس الذبح، فلم يعلم: هل وقعت الذكاة المعتبرة أو لا؟
وقوله ﷺ: «سَمُّوا وَكُلوا» المراد بها: التسمية المستحبة عند أكل كل طعام، وشرب كل شراب، وهذه التسمية قد نابت عند التسمية عند الذبح.
فلو كانت التسمية عند الذبح شرطاً، لما نابت هذه التسمية ـ وهي سنة ـ عنها.
ومنها: ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «اسْمُ اللَّهِ عَلَى قَلْبِ كُلِّ مُسْلِمٍ سَمَّى أَوْلَمْ يسَمِّ».
وكون الذكر في قلبه في حالة العمد أظهر منه في حالة النسيان.
فإن قيل: إن هذا الحديث مخصص بالناسي؛ لما روى أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ وقال: يا رسول الله: أَرَأَيْتَ الرَّجلَ يَذْبَحُ وَيَنْسَى أَنْ يُسَمِّي اللَّهَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: «اسْمُ اللَّهِ عَلَى قَلْبِ كُلِّ مُسْلِمٍ».
فأجاب عنه النّووي بأن هذا: حديث منكر مجمع على ضعفه. وقد أخرجه البيهقي من حديث أبي هريرة، وقال: «مُنكر لا يحتج به». أما المعقول:
فلأن التسمية لو كانت شرطاً للحل، لما سقطت بعذر النسيان. نظير هذا اشتراط الطهارة للصلاة؛ فإنها لما كانت شرطاً لم تجز صلاة من نسي الطهارة.
ولو سلم القول باشتراطها؛ فالملة أقيمت مقامها.
وهذا ابن عباس رضي الله عنهما: سئل عن متروك التسمية ناسياً؟ فقال: «يحل تسمية ملته».
وفي إقامة الملة مقام التسمية لا فرق بين العمد والنسيان، وأيضاً: لو كانت التسمية من شرائط الحل، لكانت مأموراً بها، ولا فرق في المأمورات بين العمد والنسيان؛ كقطع الحلقوم والمريء في الذبح، وكالتكبير والقراءة في الصلاة، وإنما يقع الفرق بينهما في المزجورات؛ كالأكل والشرب في الصوم؛ لأن موجَب النهي: الانتهاء، والناسي يكون منتهياً اعتقاداً.
فأما موجب الأمر فهو الائتمار، والتارك ناسياً أو عامداً لا يكون مؤتمراً.
وأيضاً: فلأن التسمية هنا؛ لاستصلاح الأكل؛ فكانت ندباً لا حتماً؛ كالطبخ والخبز. =

. . . .

- - - - - - - - - - - - - - - - - - -

فيقول الشافعيُّ: وحملُ الآيةِ على الذكر اللَّفظِيّ، يلزم منه التخصيص بالناسى بالإجْمَاعِ، وهو على خِلاَف الأَصْلِ.

فيقول [الحنفى]: التخصيصُ أَوْلَىٰ من/ ١٠ب المجَازِ، وتقديره على ما ذكر.

= ثم فيما هو المقصود - وهو الأكل - التسمية فيه ندب، وليست بحتم. فهذا - وهو طريق إليه - أولى.
واستدل الجمهور من الحنفية والمالكية، وغيرهم بالكتاب والسنة والإجماع.
أما الكتاب:
فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١].
والاستدلال بالآية من وجهين:
أحدهما: أن هذا نهي، ومطلق النهي للتحريم.
والثاني: أنه سمى أكل ما لم يذكر اسم الله عليه فسقاً - بقوله عز وجل: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ ولا فسق إلا بارتكاب المحرم. وقالوا: إن ظاهر الآية، وإن كان يقتضى شمولها لمتروك التسمية نسياناً، إلا أن الشارع جعل الناسي ذاكراً، لعذر من جهته. وفي ذلك رفع للحرج؛ لأن الإنسان كثير النسيان. ولو أريد بالآية هذا الظاهر، لجرت المحاجة، وظهر الانقياد، وارتفع الخلاف في الصدر الأول؛ لأن ظاهر ما يدل عليه اللفظ لا يخفى على أهل اللسان، وفي ذلك من الحرج ما لا يخفى، والحرج مدفوع؛ كما هو مقرر في الشريعة ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.
فوجب حمل الآية على حالة العمد؛ دفعاً للتعارض؛ على أن الناسي ليس بتارك للتسمية، بل هي في قلبه؛ لما روي عنه ﷺ «تَسْمِيَةُ اللَّهِ فِي قَلْبِ كُلِّ مُسْلِمٍ» وحينئذٍ يكون متروك التسمية سهواً ليس مما لم يذكر اسم الله عليه.
ونوقش هذا الاستدلال: بأن النهي في الآية مخصوص بما إذا ذبح على اسم النصب: يدل على ذلك وجوه:
أولاً: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾.
وهذا على وجه التحقيق والتأكيد، لا يصح في حق أكل ما لم يذكر اسم الله عليه، عمداً، أو سهواً؛ إذ لا فسق بفعل ما هو محل الاجتهاد.
وقد أجمع المسلمون على أن لا يفسق آكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية.
ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾.
وهذه المناظرة إنما كانت في مسألة الميتة؛ لما روي أن قوماً من المشركين قالوا للمسلمين: «تأكلون ما تقتلونه، ولا تأكلون ما يقتله الله»؟. يقصدون بما قتل الله: ما مات حتف أنفه.
وثالثا: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾. معناه والله أعلم: أنكم لو رضيتم بهذه الذبيحة التي ذبحت على اسم الأوثان، فقد رضيتم بألوهيتها؛ وذلك يوجب الشرك.
قال الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه: «فأول الآية وإن كان عاماً بحسب الصيغة، إلا أن آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة، علمنا أن المراد من ذلك العموم: هو هذا الخصوص.
قالوا: ومما يؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ إذ لا يصح أن يكون معطوفاً على النهي قبله؛ لأن عطف الخبر على الإنشاء ضعيف، إن لم يكن ممنوعاً. =

= ويكون قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ قيداً في النهي؛ فصار هذا النهي مخصوصاً بما إذا كان الأكل فسقاً.
ثم طلبنا في كتاب الله تعالى: أنه متى يكون الأكل فسقاً؟ فوجدناه مفسراً في آية أخرى: ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾، [الأنعام: ١٤٥] فصار الفسق في هذه الآية مفسراً بما أهل لغير الله به، وإذا كان كذلك، كان قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ مخصوصاً بما أهل لغير الله به.
وأجاب بعض الشافعية: بحمل النهي على كراهة التنزيه؛ جمعاً بين الأدلة.
أما السنة:
فمنها: ما روي عن عدي بن حاتم أنه قال: قلت: يا رسول الله إني أرسل كلابي المعلمة، فيمسكن علي، وأذكر اسم الله. فقال: «إذا أرسلت كلبك فاذكر اسم الله عليه ثم كل» رواه البخاري، ومسلم.
وله روايات أخرى كهذه: كلها تدل على وجوب ذكر اسم الله تعالى عند الرمي والإرسال.
ومنها: ما روي عن أبي ثعلبة الخشني؛ أن النبي ﷺ قال: «وما صدت بقوسك، فاذكر اسم الله عليه ثم كل، وما صدت بكلبك المعلَّم فاذكر اسم الله عليه ثم كل».
وأجاب الشافعية عن حديثي عدي وأبي ثعلبة: بأن الأمر فيهما محمول على الندب، من أجل أنهما كانا يصيدان على مذهب الجاهلية؛ فعلمهما النبي ﷺ أمر الصيد: فرضه ومندوبه، لئلا يواقعا شبهة من ذلك، وليأخذا بأكمل الأمور فيما يستقبلان.
وأما الذين سألوا عن الذبح في حديث عائشة رضي الله عنها السابق؛ فإنهم قد سألوا عن أمر وقع، ليس لهم فيه قدرة على الأخذ بالأكمل؛ فعرفهم ﷺ بأصل الحل فيه، وقال لهم: «سَمُّوا وَكُلُوا».
أما الإجماع:
فقالوا في تقريره: لا خلاف فيمن كان قبل الشافعي ـ في حرمة متروك التسمية عامداً، وإنما الخلاف بينهم في متروك التسمية ناسياً: فمن مذهب ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه: يحرم. ومن مذهب علي وابن عباس ـ رضي الله عنهم ـ أنه: يحل؛ بخلاف متروك التسمية عامداً.
ولهذا قال أبو يوسف والمشايخ رحمهم الله: إن متروك التسمية عامداً لا يسع فيه الاجتهاد، ولو قضى القاضي بجواز بيعه: لا ينفذ؛ لكونه مخالفاً للإجماع.
قال الألوسي: والحق أن المسألة اجتهادية، وثبوت الإجماع غير مسلم، ولو كان ما كان خرقه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، والاستدلال على مدعاه: لا يخلو عن متانة.
واستدل لأهل الظاهر بظواهر الأدلة السالفة من الكتاب والسنة؛ فإن ظاهرهما يدل على حرمة متروك التسمية؛ عمداً كان أو نسياناً. وقالوا:
في وجه الدلالة فيما روي عن رافع بن خديج؛ أنه قال: قلت: يا رسول الله إنا نلقى العدو غداً وليست معنا مدى، أفنذبح بالقصب؟ فقال رسول الله ﷺ: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه، فكلوا».
قالوا: إنه علق الإذن بمجموع الأمرين:
الإنهار، والتسمية. والمعلق على شيئين لا يكتفي فيه إلا باجتماعهما، وينتفي بانتفاء أحدهما.
وأما وجهة الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في الفرق بين الذبح والصيد فهي: أن الذبح وقع في محله؛ فجاز أن يتسامح فيه، بخلاف الصيد. ينظر: الذكاة لشيخنا عبد الله حمزة.

الْعَاشِرُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الإِضْمَارِ وَالتَّخْصِيصِ، فَالتَّخْصِيصُ أَوْلَىٰ؛ لأَنَّ التَّخْصِيصَ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَازِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ مِنَ الإِضْمَارِ ـ كَمَا تَقَدَّمَ ـ فَكَانَ التَّخْصِيصُ خَيْراً مِنَ الإِضْمَارِ.

قوله: «العَاشِرُ: إذا وقع التعارضُ بين الإضمار والتخصيص، فالتخصيصُ أَوْلَىٰ»:

مثالُه، قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة ١٧٩]

إذا قيل في تأويله المراد بالحياة: الحياة المعنوية، فإنَّ القاتل إذا اقتص منه في الدنيا ـ زال ذنبُه، فينجو في دار الآخرة.

فيُقالُ: هذا التأويل يلزم منه المجازُ.

فيعارضه: أنَّه يحتمل أن يكون الخطابُ للجميع، فيكون معناه في شرع القِصَاص[1] حياة؛

---

(١) القصاص: أن يُفعل بالفاعل مثل ما فعل. كذا في المغرب.
وفي الصحاح: القصاص: القَوَد، وَقَدْ أَقصَّ الأمير فلاناً من فلان إذا اقْتصَّ له منه؛ فجرحه مثل جَرْحه، أو قتله.
انظر الصحاح ٣/١٠٥٢، والقاموس المحيط ٢/٣٢٤، وما بعدها، والمصباح المنير ٢/٧٧٨ وما بعدها، والمغرب ٢/١٨٢.
ولقد اضطربت القوانين الوضعية في هذا القصاص، واختلفت أنظار المفكرين في جوازه أو عدمه، وأخذ كل يدافع عن فكرته، ويحاجج عن رأيه، حتى رمى بعض الغلاة الإسلام بالقسوة في تقرير هذه العقوبة، وقالوا: إنها غير صالحة لهذا الزمن، وقد نسوا أن الإسلام جاء في ذلك بما يصلح البشر على مر الزمن، مهما بلغوا في الرقي، وتقدموا في الحضارة.
كانت هذه العقوبة موجودة قبل الإسلام، ولكن للاعتداء فيها يده المتنمرة، وللإسراف فيها ضرره البالغ، فحد الإسلام من غلوائها، وقصر من عدوانها، ومنع الإسراف فيها. فقال تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣] فلم يبح دم من لم يشترك في القتل.
قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨].
وقال عز من قائل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [المائدة: ٤٥]، ولكن أفسح المجال للفصل بين الناس، وترك للجماعة مع ذلك أن ترى خيراً في العفو عن الجاني فقال: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ على أن العقلاء الذين خبروا الحوادث، وعركوا الأمور، ودرسوا طبائع النفوس البشرية، ونزعاتها وغرائزها ـ قد هداهم تفكيرهم الصحيح إلى صلاح هذه العقوبة، لإنتاج الغاية المقصودة، وهي إقرار الأمن وطمأنة النفوس، ودرء العدوان والبغي، وإنقاذ كثيرين من الهلاك؛ قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩].
ولقد فهم أولوا الألباب هذه الحكم البالغة، وقدروها حق قدرها، وها نحن أولاء نرى اليوم أن =

. . . .

فإن القاتل إذا علم أنه متىٰ قَتَلَ قُتِلَ، انزجر؛ فتبقى الحياةُ له، وللمقتول وهو أَوْلَىٰ؛ لإبقاء الحياة علىٰ حقيقتها.

فيقول الآخر: إلاَّ أن فيه إضماراً؛ إذ تقريره: ولكم في شَرْعِ القِصَاصِ حياةٌ.

فيقول الآخَرُ: وفيما ذكرته تخصيصٌ، لقصره على القائلين.

فيقول الخَصْمُ: التخصِيصُ خير من الإضْمار، وتقديره ما ذكر.

فروع:

الأول: إذا تعارض الاشتراك والنسخ، فالاشتراك أَوْلَىٰ؛ لأن النسخ إبطال، والاشتراك تأخير إلىٰ غاية.

الثاني: إذا تعارض الاشتراك والتواطُؤُ، فالتواطؤ أَوْلَىٰ؛ لأنه دالٌّ على حقيقة فرده، والكثرة في مواردها.

الثالث: إذا وقع التعارض بين الاشتراكِ، وبين معنيين، أو بين جِنْسين ـ فالمعنيين أَوْلَىٰ؛ لقلة المحذور.

وكذلك إذا وقع بين مَعْنيَيْنِ، وجنس، أو بَيْن جنسيْنِ، فالأول أَوْلَىٰ؛ لقلة المحذور في أحد الطرفين.

«قد تقدم حَصْرُ دِلاَلَةِ الأَلفاظ في المطابقة»، وهي:

الحقيقة، والتضمن، والالتزام، وهما المجازُ، ولا بُدَّ فيهما مِنْ مُلاَزمة، إمَّا دَاخِلاً، أو خارجاً.

قوله: «لأنه إذا حصل لفظ يُفِيدُ معنى، فهناك أَمْرانِ: اللفظُ، ومعناه، فإذا لم يُفِدِ اللفظ ذلك المعنى الثالث، ولم يكن فهم معناه مستلزماً لفهم ذلك الثالث ـ امتنع حصولُ ذلك الثالث».

يعني بالثالث: ما أردت التجوزَ فيه، فإذا لم يكن الثالث نفسَ الموضوعِ، ولا لاَزِمَهُ ـ فنسبةُ اللفظِ إليه، وإلى سائر المَعَاني نسبة واحدة، فلاَ ارْتباط، وإذا لم يكن ارتباطٌ، فلاَ شعور.

= الأمم التي ألغت هذه العقوبة عادت إلى تقريرها لما رأته في ذلك من المصلحة.

وأمكننا الآن أن نقول: إنه ليس هناك من خلاف كبير بيْن الإسلام والقوانين الوضعية في هذا الموضوع.

أما القصاص في غير القتل مما ورد في الآية الكريمة ﴿وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ فهو في غاية الحكمة والعدالة؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك لاعتدى القوي على الضعيف، وشوه خلقته، وفعل به ما أمكنته الفرصة لا يخشى من وراء ذلك ضرراً يناله، أو شراً يصيبه، ولو اقتصر الأمر على الديات؛ كما هو الحال في القوانين الوضعية لكان سهلاً على الباغي يسيراً على الجاني، ولتنازل الإنسان عن شيء من ماله في سبيل تعجيز عدوه، وتشويهه ما دامت القوة في يده، ولكنه لو عرف أن ما يناله بالسوء من أعضاء عدوه سيصيب أعضاءه منكم كذلك، انكمش وارتدع وسلموا جميعاً من الشر.

الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ

شَرْطُ الْمَجَازِ حُصُولُ الْمُلاَزَمَةِ الذِّهْنِيَّةِ؛ لأَنَّهُ إِذَا حَصَلَ لَفْظٌ يُفِيدُ مَعْنًى، فَهُنَاكَ أَمْرَانِ: اللَّفْظُ وَمَعْنَاهُ، فَإِذَا لَمْ يُفِدِ اللَّفْظُ ذٰلِكَ الْمَعْنَى الثَّالِثَ، وَلَمْ يَكُنْ فَهْمُ مَعْنَاهُ مُسْتَلْزِماً لِفَهْمِ ذٰلِكَ الثَّالِثِ - ٱمْتَنَعَ حُصُولُ فَهْمِ ذٰلِكَ الثَّالِثِ؛ فَثَبَتَ أَنَّ شَرْطَ الْمَجَازِ حُصُولُ الْمُلاَزَمَةِ الذِّهْنِيَّةِ؛ فَالْمُلاَزَمَةُ الذِّهْنِيَّةُ عَلَىٰ ثَلاَثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: ٱسْتِلْزَامُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُولَ.

وَثَانِيهَا: ٱسْتِلْزَامُ الْمَعْلُولِ الْعِلَّةَ، لَمَّا كَانَ النَّوْعُ الأَوَّلُ مِنَ الْمُلاَزَمَةِ أَقْوَىٰ مِنَ النَّوْعِ الثَّانِي - كَانَ الأَوَّلُ رَاجِحاً عَلَى الثَّانِي، عِنْدَ حُصُولِ التَّعَارُضِ.

وَثَالِثُهَا: مُلاَزَمَةُ الشَّيْئَيْنِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ؛ كَمَا فِي الْمُتَضَايِفَيْنِ وَكَمَا فِي الضِّدَّيْنِ؛ فَإِنَّهُ عِنْدَ

ومعنى: قوله: «الملازمة الذِّهنية: أنَّ الذهن ينتقل مِن فهم إلى فهم من غير واسطة»:

احتراز من اللازم البعيد؛ فإنه لا يصحُّ استعماله فيه كملازمة الجَوْهر للعرض؛ فإنه يحتاج إلى أوساطٍ، فلا يصِحُّ إطلاق أحدهما لإرادة الآخر.

واشتراط المُلاَزمة الذهنية متفق عليه في صحة/ ١١أ المجاز.

وهل يُشترط في صِحّته استعمال العرب له؟

فيه خِلاَفٌ:

منهم من قال: هو شَرْطٌ، والأصح إطلاقُ النخلة على الطويل من الآدميِّينَ، ولكان إثبات اللغة بالقياس.

وأُجِيبَ: بمنع الأوَّل، وَبِمَنْعِ أن يكون قِيَاساً، بل ذلك استقراءٌ تام، علم منه صحة الإطلاق عند وجود المصحح؛ كما علم رفع كُلِّ فاعل، ونصب كل مفعول.

قوله: والملازمةُ على ثلاثة أقسام:

استلزام العِلَّة المعلول، واستلزام المعلول العلة.

مثالُ ذلك: أنَّ النظر يطلق، ويرادُ به تقلِيبُ الحدقة نحو المرئي.

ويطلق ويراد به نفسُ الإبْصار، والأول سَبَبٌ في الثاني، فإذا جُعِلَ حقيقةً في تقليب الحَدَقَةِ مجازًا في الإبصار - كان هذا المجازُ مِنْ إطلاق السبب على المُسَبَّب، وإذا عكس كان مِنْ إطلاق المسبب على السبب.

قال: والأول أَوْلَى؛ لاستلزام العِلَّة المعينة المعْلُولَ المُعَيَّنَ، واستلزامُ المعلول المعين مطلق العلة؛ لجواز تعليل الواحد بالنوع بالعِلَلِ المختلفة.

قوله: «وثالثها: مُلاَزمةُ الشَّيْئَيْن المُتَساوِيَيْنِ»، يعني: وليس أحدهما سبباً في الآخر «كما في المتضايِفَيْن» يعني: كالأبُوّة والبُنوّةِ، ومتى فُهِم أَحَدُهما، فُهِم الآخرُ.

الشُّعُورِ بِأَحَدِ الضِّدَّيْنِ - يَحْصُلُ الشُّعُورُ بِالضِّدِّ ٱلآخَرِ. وَلَمَّا كَانَ الثَّانِي أَقْوَىٰ مِنَ الثَّالِثِ - كَانَ الثَّانِي رَاجِحاً عَلَى الثَّالِثِ، عِنْدَ حُصُولِ التَّعَارُضِ.

الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ

الْوَاوُ

الْوَاوُ الْعَاطِفَةُ لاَ تُفِيدُ التَّرْتِيبَ؛ لأَنَّهَا قَدْ تُسْتَعْمَلُ فِيمَا يَمْتَنِعُ حُصُولُ التَّرْتِيبِ فِيهِ؛ كَقَوْلِهِمْ: «تَقَاتَلَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو».

قوله: «وكما في الضِّدَّيْن» يعني: من حَيْثُ هو ضده، لا مِنْ جهة خصوصه.

«الواوُ العَاطِفةُ لاَ تفيد الترتيبَ»[1]، يعني: أنها للجَمْعِ المطلق، فَلاَ تفيد الترتيب، ولا

---

(١) الواو العاطفة، وهي لمطلق الجمع، ولا تدل على ترتيب ولا معية؛ فإذا قلت: جاء زيد وعمرو، احتمل أن يكون مجيء عمرو بعد زيد، ويحتمل أن يكون قبله، ويحتمل أن يكون معه. قال ابن مالك: وكونها للمعية راجح، وللترتيب كثير، ولعكسه قليل.
وقال الفراء، وقطرب، والربعي، وثعلب، وأبو عمر الزاهد، وهشام: تدل على الترتيب، ونسب ذلك إلى الشافعي.
وأكثر الناس على الأول؛ حتى ادعى السيرافي: أن النحويين واللغويين أجمعوا على أنها لا تفيد الترتيب.
قال ابن نور الدين: ولم أعلم أحداً من أهل اللسان والأصول قال: إنها للمعية، إلاّ ما نقل عن إمام الحرمين في البرهان عن بعض الحنفية. نعم يحتمل الجمع والمعية في حال النفي، فإذا قلت: ما قام زيد وعمرو، احتمل نفي القيام عنهما مطلقاً، واحتمل نفي القيام في حال اجتماعهما معًا، فإن أردت أن تخلصه للنفي أتيت بـ«لا»، فقلت: ما قام زيد ولا عمرو، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم﴾ [سبأ: ٣٧].
قال ابن نور الدين: مطلق الجمع، أحسن من قول بعضهم: للجمع المطلق؛ فإنه قيد الجمع بالإطلاق، وهو يخرج مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٧]، فإن الواو لم تجمع بين الرد والرسالة جمعاً مطلقاً، ولو كان جمعاً مطلقاً لكان معاً، بل بينهما أربعون سنة، وإنما أفادت مطلق الجمع.
ينظر: مغني اللبيب ٢/ ٣٥٤، الجني الداني ١٥٤ - ١٥٥، معاني الحروف للزجاجي ٣٠٦، التسهيل ١٧٤، المصابيح (٥١٩)، الارتشاف ٢/ ٦٣٣، الرصف ٤١٠ - ٤١١، المقتضب ١/ ١٠، الإتقان ٢/ ٢٥٥، الصاحبي (١١٧)، الأزهية (٢٤٠)، معترك الأقران ٣/ ٤٤٦، التبصرة (٢٣١)، الزنجاني في تخريج الفروع على الأصول ص ٥٣، جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/ ٣٦٥، البرهان ٤/ ٤٣٥، كشف الأسرار ٢/ ١٠٩، فواتح الرحموت ١/ ٢٢٩، شرح الكوكب المنير ١/ ٢٢٩، المسودة (٣٥٥)، القواعد والفوائد (١٣٠) شرح تنقيح الفصول (٩٩)، المعتمد ١/ ٣٨، شرح العضد ١/ ١٨٩، اللمع (٣٦)، إرشاد الفحول (٢٨)، التقرير والتحبير ٢/ ٣٩.

وَالأَصْلُ فِي الْكَلاَمِ الْحَقِيقَةُ، وَإِذَا كَانَتْ حَقِيقَةً فِي غَيْرِ التَّرْتِيبِ - وَجَبَ أَلاَّ تَكُونَ حَقِيقَةً فِي التَّرْتِيبِ؛ دَفعاً لِلاشْتِرَاكِ، وَلأَنَّهُ لَوْ أَفَادَتِ التَّرْتِيبَ - لَكَانَ قَوْلُهُ: «رَأَيْتُ زَيْداً وَعَمْراً قَبْلَهُ» مُتَنَاقِضاً، وَلَكَانَ قَوْلُهُ: «رَأَيْتُ زَيْداً وَعَمْراً قَبْلَهُ» تَكْرَاراً.

تمنعه، فقد يكون المَعْطُوف مُرتَّباً معها؛ كقول حَسَّانَ بن ثَابِتٍ الأنصاري[1]: [من الوافر]

هَجَوْتَ مُحَمَّداً فَأَجَبْتُ عَنْهُ ... وَعِنْدَ اللَّهِ فِي ذَاكَ الْجَزَاءُ[2]

والإجابة مُرتَّبةٌ عَلى الهِجَاء، والجَزَاءُ مُرتَّب علَى الإجابة.

وقد يكون متأخراً؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [آل عمران ٤٣]

وقد يكونان معاً؛ كقوله تعالى: ﴿وَجُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ﴾ [القيامة ٩] ولا يمنع الاهتمامُ بتقديم الأول، وعليه قولُ الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]، فقال - عليه الصلاةُ والسلام: «ابْدَءُوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ»[3].

---

(١) حسان بن ثابت بن المنذر الأنصاري النجاري، شاعر رسول الله ﷺ أبو عبد الرحمن أو أبو الوليد. روى عنه ابنه عبد الرحمن وابن المسيب. قال النبي ﷺ: «إن رُوحَ القُدُسِ مع حسان ما دام ينافح عن رسول الله ﷺ». قال أبو عبيد: توفي سنة أربع وخمسين. قال ابن إسحاق: عاش مائة وعشرين سنة. ينظر: أسماء الصحابة الرواة ت (٨١٩)، الثقات ٣/ ٧١، سير الأعلام ١/ ٥١٢، شذرات الذهب ١/ ٤١، الإصابة ٢/ ٦٢، الاستيعاب ١/ ٣٤١، خلاصة تهذيب الكمال ١/ ٢٠٦، تهذيب الكمال ١/ ٢٤٨، تهذيب التهذيب ٢/ ٢٤٧، البداية والنهاية ٨/ ٤٧.

(٢) والبيت من قصيدةٍ لحسانَ بن ثابت قالها قبل فتح مكّة، مدح بها النبيَّ ﷺ وهجا أبا سُفيان، وكان هجا النبي ﷺ قبل إسلامه، وهي هذه:

عَفَتْ ذاتُ الأَصابعِ فالجِوَاءُ ... إلَى عَذْراءَ مَنزِلُها خَلاءُ
ديارٌ من بني الحَسْحاسِ قَفرٌ ... تُعفِّيها الرَّوامسُ والسَّماءُ
وكانت لا يزال بها أنيسٌ ... خِلالَ مُروجِها نَعَمٌ وشاءُ
فدَعْ هذا ولكن مَنْ لِطَيْفٍ ... يُؤَرِّقُني إذا ذَهَبَ العِشاءُ
لِشَعْثاءَ التي قد تيَّمَتْهُ ... فليس لقلبِهِ منها شِفاءُ
كأنَّ خبيئةً من بيتِ رأسٍ ... يكون مِزاجَها عسَلٌ وماءُ
إذا ما الأَشرِباتُ ذُكِرن يوماً ... فهنَّ لطيِّبِ الرَّاحِ الفِداءُ
نُولِّيها المَلامَةَ إن أَلَمْنا ... إذَا ما كان مَغْثٌ أو لِحاءُ
ونشربُها فتتركُنا ملوكاً ... وأُسداً ما يُنهْنِهُنا اللقاءُ
عَدِمنا خيلَنا إن لم ترَوْها ... تُثِيرُ النَّقْعَ مَوعِدُها كَدَاءُ

ينظر الخزانة ٩/ ٢٣١.

(١) أخرجه هكذا مالك في الموطأ (١/ ٣٧٢) كتاب الحج: باب البدء بالصفا في السعي حديث (١٢٦).

وأخرجه مسلم مطولاً، وهو الحديث الطويل في صفة حج النبي ﷺ من رواية جابر.

....

وقول عُمَرَ ـ رضي الله عنه ـ للشاعر القائل: [من الطويل]

... ...   كَفَى الشَّيْبُ وَالإِسْلامُ لِلْمَرْءِ نَاهِياً(1)

هَلاَّ قلتَ: كَفَى الإسلامُ والشيب ...

وأقوىٰ ما احتجَّ به: قولُه تعالى: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف ١٦١]، ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨]، والقصةُ واحدةٌ.

وأعْتُرِض عليه: بأنَّ التقديم مجازٌ في إِحدى الآيتيْنِ.

وأقربُ منه أَنْ يُقالَ: إذا كان معنى قولِهِ تَعَالىٰ: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ حُطَّ عنا ذُنُوبَنَا، أو مقالة بين حطه للذنوب،/ ١١ب وهي كلمة التوحيد.

والأَمْر بالاِستغفار، والتَّوْحِيد دَائِمٌ مستمرٌ، فحسَّنَ التقدِيمَ والتأخير ضرورةُ الدوام.

وأَقْوىٰ ما احتجَّ به من حَيْثُ المعنى: وقوعها حيث يمنع الترتيب في باب المفاعلة، كما ذكر، وذلك في قولهم: سِيّان زيد وعمرو، والمالُ بين زيدٍ وعمرو.

وامتناع وقوعهما فيما يقتضي التَّرتِيبَ، وهو جوابُ الشرطِ.

وأُعتُرِض على الأول: بأنه مَجازٌ عينته القرينةُ العقلية.

واحتُجَّ أيضاً: بأنَّ الواوَ في مختلفي الاسم: كألِف التثنية في متفقى الاسم؛ بدليلِ أن الشاعر رد التثنية إلى العطف، كقوله: [من الرجز].

كَـأَنَّ بَـيْـنَ فَـكِّـهَـا وَالْـفَـكِّ   فَـارَةَ مِـسْـكٍ ذُبِـحَـتْ فِـي سُـكِّ(2)

---

(1) عجز بيت لسحيم عبد بني الحسحاس وصدره:

عـمـيـرة ودع إن تـجـهـزت غـازيـاً   ....

ينظر: الإنصاف ١/ ١٦٨، وخزانة الأدب ١/ ٢٦٧، ٢/ ١٠٢ ـ ١٠٣، وسرّ صناعة الإعراب ١/ ١٤١، وشرح التصريح ٢/ ٨٨، وشرح شواهد المغني ١/ ٣٢٥، والكتاب ٢/ ٢٦، ٤/ ٢٢٥، ولسان العرب ١٥/ ٢٢٦ (كفى)، ومغني اللبيب ١/ ١٠٦، والمقاصد النحويّة ٣/ ٦٦٥ وبلا نسبة في أسرار العربيّة ص ١٤٤، وأوضح المسالك ٣/ ٢٥٣، وشرح الأشموني ٢/ ٣٦٤، وشرح عمدة الحافظ ص ٤٢٥، وشرح قطر الندى ص ٣٢٣، وشرح المفصل ٢/ ١١٥، ٧/ ٨٤، ١٤٨، ٨/ ٢٤، ٩٣، ١٣٨، ولسان العرب ١٥/ ٣٤٤ (نهي).

والشاهد فيه قوله: «كفى الشيب» حيث أسقط الباء من فاعل «كفى»؛ فدل على أنّ هذه الباء ليست واجبة الدخول على فاعل هذا الفعل.

(2) الرجز لمنظور بن مرثد في خزانة الأدب ٧/ ٤٦٢، ٤٦٨، ٤٦٩، والأشباه والنظائر ٢/ ٢٠١، وأسرار العربيّة ص ٤٧، وجمهرة اللغة ص ١٣٥، وشرح المفصل ٤/ ١٣٨، ٨/ ٩١، وإصلاح المنطق (٧)، والمخصص ١١/ ٢٠٠، ١٣/ ٢٩٠، وأمالي ابن الشجري ١/ ١٠.

كان باليمامة رجلٌ من بني حنيفة يقال له: جحدر بن مالك، وكان لسناً فاتكاً شاعراً، وكان قد أفحشَ على أهل هَجَر وناحيتها، فبلغ ذلك الحجاج بن يوسف، فكتب إلى عامل اليمامة يوبِّخه في تلاعُب جحدرٍ به، ثم يأمرهُ بالتجرُّد في طلبه حتَّى يظفرَ به. فبعث العامل إلى فِتيةٍ من بني يربوع بن =

. . . .

وقوله: [من الرجز]

لَيْثٌ وَلَيْثٌ فِي مَجَالٍ ضَنْكِ ... كِلاَهُمَا ذُو أَنَفٍ وَمَحْكِ[1]

والألفُ لاَ تقتضي الترتيبَ، كذلك الواوُ.

ومنع، وأسند المنع بقوله ـ عليه الصلاةُ والسَّلامُ ـ للخَطِيب القائل: وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فقد اهْتَدَىٰ، ومَنْ يَعْصِهِمَا فَقَدْ غَوَىٰ: «بِئْسَ خَطِيبُ القَوْمِ أَنْتَ، قلْ: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ

= حنظلة، فجعلَ لهم جُعلاً عظيماً إن هم قتلوا جحدراً، أو أتَوا به، ووعَدَهم أن يوفدهم إلى الحجاج ويسْنِيَ فرائضهم، فخرج الفتية في طلبه حتّى إذا كانوا قريباً منه بعثوا إليه رجلاً منهم يريه أنّهم يريدون الانقطاع إليه. فوثق بهم، واطمأنَّ إليهم. فبيناهم على ذلك إذْ شدُّوه وَثَاقاً، وقدِموا به إلى العامل فبعث به معهم إلى الحجَّاج، فلما قدِموا به على الحجاج قال له: أنت جحدر. قال: نعم. قال: ما حملك على ما بلغني عنك؟ قال: جرأةُ الجَنَان، وجَفوةُ السُّلطان، وكَلَبُ الزَّمان. قال: وما الذي بلغ من أمرك فيجترىء جنانُك، ويصلُك سلطانك، ولا يكلَبَ عليك زمانك؟ قال: لو بَلاني الأميرُ لوجدني من صالحي الأعوان، وبُهَم الفُرسان، ومَنْ أوفَى على أهل الزَّمان. قال الحجاج: أنا قاذفُك في قبّة فيها أسد، فإن قتلَكَ كفانا مؤنتك، وإن قتلته خلَّيناك ووصلْناك. قال: قد أعطيتَ أصلحك الله المُنْية، وعظّمت المِنة، وقرّبت المحنة. فأمر به فاستُوثق منه بالحديد، وأُلقِيَ في السِّجن، وكتب إلى عامله بكَسكَر يأمره أن يصيد له أسداً ضارياً. فلم يلبث العامل أن بعث له بأسُدٍ ضاريات، قد أبرَتْ على أهل تلك الناحية ومنعت عامّة مراعيهم ومَسارح دوابِّهم، فجعل منها واحداً في تابوت يُجَرُّ على عجلة، فلما قدِموا به أمر فأُلقِيَ في حَيِّزٍ، وأُجيع ثلاثاً، ثُمَّ بعث إلى جحدر فأُخرِج وأُعطِيَ سيفاً ودلِّيَ عليه، فمشى إلى الأسد وأنشأ يقول: [الرجز].

لـيـثٌ ولـيـثٌ فـي مـجـال ضـنـكِ ... كـلاهـمـا ذو أنَـفٍ ومَـحَـكِ

وصـولـةٍ فـي بـطـشِـهِ وفَـتْـكِ ... إن يـكـشِـفِ الـلّـهُ قِـنـاعَ الـشَّـكِّ

وظَـفـراً بـجـؤجـؤٍ وبَـرْكِ ... فـهـو أحـقُّ مـنـزلٍ بـتَـرْكِ

والفكُّ بالفتح: اللَّحْى، بفتح اللام وسكون المهملة، وهو عظم الحَنَك، وهو الذي عليه الأسنان، وهو من الإنسان حيث ينبتُ الشَّعر.

وقال (في البارع): الفَكَّان: مُلتقى الشِّدقين من الجانبين. قال ابن السِّيرافي: وصف امرأةً بطيب الفم، يريد أنَّ ريحَ المِسك يخرج من فيها. (وفأرَة) منصوبٌ اسم كأنَّ، وبين خبرها. والسُّكُّ: ضرب من الطِّيب. انتهى.

(وذُبحت) بالبناء للمفعول. قال يعقوب (في إصلاح المنطق): قال الأصمعي: الذَّبح: الشقُّ. وأنشد البيت. أي شُقَّت وفُتِقت.

والسُّكُّ، بضم السين: نوعٌ من الطِّيب. وقال أبو حنيفة الدينَوَري (في كتاب النبات): الفار: جمع فارة، وهي فار المسك، وهي نوافجه التي يكون المسك فيها، شبِّهت بالفار، وليست بفار، إنما هي سُرر ظباءِ المسك.

(1) الرجز لواثلة بن الأسقع أو لجحدر بن مالك، ينظر: خزانة الأدب ٧/ ٤٦١، ٤٦٤، والدرر ١/ ١٢٨، ولجحدر في لسان العرب (درك)، والمقري ٢/ ٤١، وهمع الهوامع ١/ ٤٣.

. . . .

وَرَسُولَهُ»[1]، فلم يسو بينهما.

ويقول القائل لزوجته غَيْرِ المدخُول بها: أنتِ طالقٌ طَلْقَتَيْنِ، وأنت طالقٌ، وطَالِقٌ؛ لوقوع اثْنَتَيْنِ فِي الأُولَىٰ، دُونَ الثانية[2].

وأُجِيبَ عن الأول: بأَنَّ الإفراد دَاخِلٌ فِي التعظِيم للَّه تعالى.

وعن الثاني: أَنَّ طلقتين في المسألة الأُولَىٰ، تَفْسِيرٌ لقوله: أنت طالق، وقولُه: طالق: ليس بتفسِيرٍ، وقد بانَتْ بالأُولَىٰ، فلا تجد الثانية محلاًّ، ويلتزم الوقوع على مذهب ما.

---

(١) أخرجه مسلم (٢/ ٥٩٤) كتاب الجمعة: باب تخفيف الصلاة والخطبة حديث (٤٨/ ٨٧٠)، وأبو داود (١/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦) كتاب الصلاة: باب الرجل يخطب على قوس حديث (١٠٩٩)، (٢/ ٧١٤) كتاب الأدب حديث (٤٩٨١)، والنسائي (٦/ ٩٠) كتاب النكاح: باب ما يكره من الخطبة، وأحمد(٤/ ٢٥٦، ٣٧٩) والحاكم (١/ ٢٨٩)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٤/ ٢٩٦)، وابن حبان (٧/ ٣٧) رقم (٢٧٩٨) من طريق عبد العزيز بن رفيع عن تميم بن طرفة عن عدي بن حاتم أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى؛ فقال النبي ﷺ: بئس الخطيب، قل: ومن يعص الله ورسوله.

(٢) قال الإمام أبو إسحاق في التبصرة: لو قال لامرأته التي لم يدخل بها: أنت طالق وطالق وقعت الأولى دون الثانية، فلو كانت الواو للجمع دون الترتيب لوقعت الطلقتان؛ كما لو قال: أنت طالق تطليقتين.

ولما وقعت الأولى دون الثانية، دل على أن الأولى سبقت في الوقوع، ثم جاءت الثانية، فصادفتها، وهي بائن فلم تقع.

وأجاب ابن الحاجب عن هذا بالمنع؛ كذا في رفع الحاجب وقد قال الإمام أحمد وبعض المالكية، بوقوع الثلاث، وهو قول قديم للشافعي أثبته ابن أبي هريرة، ونقله ابن أبي زيد في «النوادر» عن ابن حبيب. قال ابن السبكي: «والصحيح من مذهبنا وقوع واحدة فقط؛ لأنها تبين بالأولى، فلا يقع ما بعدها».

قال أصحابنا: وإنما سبق وقوعه؛ لأنه تكلم به على وجه الإيقاع من غير أن يربطه، أو يعلقه بشيء ما، والموجود منه ثلاث إيقاعات متوالية، لا يعلق بعضها ببعض، وحظ الواو هنا مطلق العطف. ينظر: التبصرة ٢٣٣، الإبهاج (١/ ٢١٨).

الْمَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ

[إِنَّمَا]

لَفْظَةُ «إِنَّمَا» تُفِيدُ الْحَصْرَ[1]؛ لأَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ـ فَهِمَ الْحَصْرَ فِي قَوْلِهِ ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ: «إِنَّما الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»، وَفَهِمَهُ الصَّحَابَةُ مِنْ قَوْلِهِ ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»؛ فَنَفَىٰ وُجُوبَ الْغُسْلِ مِنْ غَيْرِ مَاءٍ، وَلأَنَّ كَلِمَةَ «إِنَّ» لِلإِثْبَاتِ وَ«مَا» لِلنَّفْيِ؛ فَوَجَبَ حَمْلُ «إِنَّمَا» عَلَىٰ إِثْبَاتِ الْمَذْكُورِ، وَنَفْيِ مَا عَدَاهُ.

---

(١) اختلف العلماء في إفادة «إنما» للحصر على مذهبين:
المذهب الأول: أنها تفيد الحصر بمعنى قصر الأول على الثاني من مدخوليها؛ بحيث لا يتجاوزه إلى غيره؛ بمعنى أن تقييد الحكم بها يدل على إثباته للمذكور في الكلام آخراً ونفيه عن غيره مثل: «إنما الشفعة فيما لم يقسم» فإنه يدل على إثبات الشفعة في غير المقسوم، ونفيها عما قسم وهذا مذهب أكثر العلماء.
المذهب الثاني: أنها لا تفيد الحصر؛ بمعنى: أن تقييد الحكم بها لا يدل إلا على تأكيد إثبات الشفعة فيما لم يقسم، ولا دلالة له على نفيها عن غيره، بل هو مسكوت عنه غير متعرض له لا بنفي، ولا بإثبات، وإليه ذهب أصحاب أبي حنيفة، وجماعة ممن أنكر دليل الخطاب، واختاره سيف الدين الآمدي، وأبو حيان، ونسبه إلى النحويين البصريين، غير أن الكمال بن الهمام تعقب نسبة هذا المذهب إلى الحنفية: بأن الحنفية كثر منهم نسبتهم الحصر إلي «إنما»؛ كما في «كشف الأسرار»، و«الكافي»، و«جامع الأسرار» وغيرها.
هذا هو حاصل الخلاف في مفهوم الحصر بـ «إنما». واستدل القائلون بإفادة إنما للحصر بالدليلين الآتيين:
الدليل الأول: أن العرب الفصحاء قد استعملوها في مواطن الحصر. قال الأعشى: [من السريع]

ولست بالأكثر منهم حصى ... وإنما العزة للكاثر

وقال الفرزدق: [من الطويل]

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وجه الاستدلال من الأول: أن مقصود الأعشى تفضيل عامر على علقمة، ولا يحصل هذا المقصود إلا بحصر العزة في الكاثر. ووجه الاستدلال من الثاني: أن مقصود الفرزدق التفاخر، وعد المآثر بالمدافعة عنهم، وهذا المقصود لا يتم إلا بحصر المدافعة فيه؛ فدل ذلك على أنها للحصر؛ وإلا لما صح استعمالها في هذه المواطن.
الدليل الثاني: أنها تتضمن معنى «ما و إلا» المفيدتين للحصر؛ فتكون مفيدة للحصر مثلهما، وإنما قلنا: إنها تتضمن معنى «ما و إلا» المفيدتين للحصر لوجوه ثلاثة:
الأول: قول المفسرين الموثوق بتفسيرهم لكونهم من أئمة اللغة والبيان في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ [النحل: ١١٥] معناه ما حرم عليكم إلا الميتة.
فإن قلت: في هذا الاستدلال نظر من وجهين:
أحدهما: أنه لا معنى للاستدلال على معنى لفظ لغوي؛ لأن ذلك إنما يثبت بالنقل عن أهل اللغة، لا بالاستدلال.

= والثاني: أن المفسرين إنما يستمدون تفسيرهم من فنون العربية، فكيف يستدل بتفسيرهم على الفنون العربية؛ لأن في ذلك توقف الشيء على ما يتوقف عليه؛ وهو دور.

قلنا: إن هذا من باب الاستدلال بالنقل عن أهل اللغة؛ لأن المفسرين حيث قيدوا بكونهم من أئمة اللغة والبيان الموثوق بهم؛ فلم يقولوا إلا ما تقرر عندهم لغة وبياناً؛ فاندفع النظر بوجهيه.

الوجه الثاني: قول النحاة إن «إنما» لإثبات ما يذكر بعده، ونفي ما سواه؛ أي سوى ما يذكر بعده مما يقابله، وهم إنما يقولون ما تقرر عندهم من جهة اللغة، فالمراد بهم الذين أخذوا النحو من كلام العرب مشافهة، لا الذين تلقوا القواعد من الكتب المدونة، فالنقل عنهم نقل عن اللغة؛ فدلالة «إنما» على إثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه ـ كما قال النحاة ـ دليل على تضمنها معنى «ما» التي هي للنفي، ومعنى «إلا» التي هي للإثبات.

الوجه الثالث: صحة انفصال الضمير معها في حال إمكان وصله، والقاعدة أن الضمير إذا أمكن وصله وجب، ولا يعدل عن وصله إلا لموجب وموجبات الفصل: إما تقديمه على عامله، وإما وجود فاصل بينه وبين عامله من الفواصل التي علم أنها توجب فصل الضمير عن عامله، والتقديم هنا لم يحصل، والفواصل المعلومة في النحو لا يصلح منها للتقدير في موضع إنما إلا «ما»، «وإلا»؛ فتعين أن صحة انفصال الضمير معها إنما هو لتضمنها معنى «ما» و«إلا»، وتعين كونها للحصر كـ «ما» و«إلا».

قال الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

فصل ضمير الفاعل مع إنما كما فصل مع ما. و«إلا» في قول عمرو بن معديكرب:

قد علمت سلمى وجاراتها ... ما قطر الفارس إلا أنا

فثبت بهذه الوجوه أن «إنما» تتضمن معنى «ما» و«إلا» المفيدتين للحصر، وأنها تفيد الحصر مثلهما، وهو المطلوب. هذا حاصل القول في استدلال القائلين بالحصر، وقد رأيت أنه استدلال تام في إثبات مطلوبهم؛ وهو أن «إنما» تفيد الحصر؛ أي: تدل على إثبات الحكم للمذكور في الكلام آخراً؛ ونفيه عن غيره.

غير أنهم اختلفوا في دلالتها على النفي فقيل: تدل عليه بالمفهوم، وإليه ذهب الأكثر. وقيل: تدل عليه بالمنطوق الإشاري؛ وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وحجة الإسلام الغزالي، وقيل: تدل عليه بالمنطوق الصريح، وإليه ذهب بعض الحنفية. أما القائلون بالمفهوم: فوجهتهم أن (إنما) لقصر الأول على الثاني؛ بحيث لا يتجاوزه إلى غيره؛ فتكون لإثبات الحكم للمذكور في الكلام آخراً، ونفيه عن غيره فيكون النفي حالاً لغير المذكور في الكلام فيكون مفهوماً لصدق حدّه عليه.

وأما القائلون بالمنطوق الإشاري: فقالوا: أما كونه منطوقاً فلأن قولك: إنما زيد قائم، وإنما القائم زيد معناه في الأول لا قاعد، وفي الثاني لا عمرو؛ فمحل النطق في الأول زيد، وفي الثاني القائم، والنفي في كل حال من أحواله؛ فيكون النفي منطوقاً؛ لأنه معنى دل عليه اللفظ في محل النطق، ثم هذا النفي غير موضوع له اللفظ، بل لازم للموضوع له فيكون غير صريح، ثم هو غير مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه الصدق ولا الصحة فيكون إشارة.

هذا ما قالوه في توجيه القول بالمنطوق الإشاري، وأنت خبير بأن هذا التوجيه يقتضي أن «إنما» لقصر الثاني على الأول، ونفي غيره عنه؛ كما في قصر القيام على زيد ونفي القعود عنه في قولنا: إنما زيد قائم بناء على ما قالوه وهو خلاف ما تقرر في قاعدة الحصر بـ «إنما» وهي أنها لقصر =

= الأول على الثاني ونفيه عن غيره؛ على ما تقرر في علم المعاني، وبهذا يعلم ضعف القول بالمنطوق الإشاري.

وأما القائلون بالمنطوق الصريح؛ فقالوا: إن كلاً من الإثبات والنفي يتبادر إلى الفهم من لفظ «إنما» فتكون موضوعة للمجموع؛ لأن التبادر تابع للوضع.

هذا حاصل ما قالوه: وفيه أنه لا يلزم من التبادر الوضع؛ على أنه لو كان النفي منطوقاً صريحاً ـ كما قالوا ـ لما ساغ قولنا: إنما زيد قائم لا قاعد، وهو ظاهر البطلان وبهذا يعلم ضعف القول بالمنطوق الصريح أيضاً.

هذا تمام القول في توجيهات الأقوال المتقدمة، ومنه يعلم أن الراجح هو القول بأن النفي مدلول عليه بطريق المفهوم لا المنطوق، ونتنقل بعد ذلك إلى استدلال القائلين بأن «إنما» لا تفيد الحصر فنقول: استدل القائلون بعدم إفادة إنما للحصر بالدليلين الآتيين:

الدليل الأول: أنه لا فرق بين: إن زيداً قائم، وبين إنما زيد قائم، لأن الثاني بمعنى الأول غاية ما في الأمر أنه زيد عليه كلمة «ما» والزيادة لا تغير أصل المعنى، بل هي مؤكدة لمعنى «إن» والأول لا يفيد الحصر اتفاقاً فكذا الثاني وإلا لم يكن بمعناه وهو خلاف المفروض؛ فتم الدليل وأثبت المطلوب.

ونوقش هذا الدليل بأنا لا نسلم أن قولنا: إنما زيد قائم بمعنى: إن زيداً قائم، وأن «ما» زائدة للتأكيد؛ إذ الأصل التأسيس.

وأجاب المستدل عن هذه المناقشة بأن عدم تغير المعنى بزيادة «ما» أصل أيضاً كالتأسيس، ومراعاة هذا الأصل أولى من مراعاة الأصل الأول؛ قياساً على نظائره نحو إذا ما وحيثما وأينما؛ فإن هذه الكلمات لا يتغير معناها بزيادة كلما «ما».

ودفع هذا الجواب من قبل المخالف بأنا لا نسلم أن عدم تغير المعنى بزيادة «ما» أصل كالتأسيس، بل الأصل تغيره؛ لأن الأصل أن يكون معنى المركب غير معنى كل من جزأيه.

فظهر بهذا أن المناقشة لا تزال قائمة، وأن الدليل غير تام في إثبات المطلوب.

الدليل الثاني: أنه لو كانت إنما للحصر للزم من قوله ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» عدم صحة عمل ما بغير نية والتالي باطل فيبطل المقدم فيثبت نقيضه وهو المطلوب.

أما الملازمة فعملاً بالدليل؛ فإن الحديث على التقدير المذكور يدل على إثبات الصحة للعمل المنوي؛ ونفيها عما لم يكن منوياً.

وأما بطلان التالي: فلتحقق صحة كثير من الأعمال بدون نية؛ كغسل الثياب والأكل والشرب وسائر الأعمال التي ليست بقربة؛ فتم الدليل وأثبت المطلوب.

ونوقش هذا الدليل: بأنا لا نسلم أنه لو كانت «إنما» للحصر، للزم من حديث «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» عدم صحة أي عمل بغير نية؛ لجواز ثبوت الصحة في بعض الأعمال بدليل آخر راجح على دلالة إنما على الحصر؛ لأن المدعى دلالتها على الحصر ظاهراً بحيث تقبل التخصيص، نعم كان يتم كلام المستدل أن لو كان دلالتها على الحصر قطعًا بحيث لا تقبل التخصيص وليس كذلك.

فالخلاصة: أن الدليل المذكور لا يصلح لإثبات مطلوب المستدل. هذا حاصل استدلال القائلين بعدم إفادة «إنما» للحصر، وقد تبين أنه استدلال غير تام في إثبات مطلوبهم.

وبالنظر فيما قررنا به استدلال كل فريق على مذهبه، وما ورد على استدلال النافين ـ يتبين للناظر أن القول الذي تم دليله، وسلم عن المعارضة هو القول بإفادة إنما للحصر وهو الذي نختاره ونقول به. =

«قوله لأنَّ ابنَ عباسٍ ـ رضي الله عنهما ـ فَهِمَ من قوله عليه الصلاةُ والسلام: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»[1] الحَصْرَ.

تقرير الدليل: أنه قاله مُحتجًا به على الصحابة على عدم مَنْعِ رِبَا الفَضْل، وحصره في النَّسِيئة[2]، ولم ينازعوه في الإشعار.

= قال صاحب الإشارات: الأظهر أن «إنما» لقصر الحكم في المذكور؛ وذلك يستلزم نفيه عما عداه للتبادر وإجماع النحاة؛ كما هو ظاهر كلام كثير من العلماء منهم: السكاكي والكاتبي والكاظمي، وكما هو صريح كلام أبي علي الفارسي، وتصويبه مع كونه من أعاظم علماء اللغة وللنقل عن أئمة اللغة والتفسير؛ كما قال التفتازاني وغيره، وعن أهل اللغة كما قال الأزهري وهو ظاهر كلام الجوهري والفيروزآبادي، ولاستدلال العلماء قديماً وحديثاً على الحصر بمثل قوله ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» من غير نكير. وبالجملة فلو لم يكن إلا الشهرة بين الأصوليين وعدهم خلافه شاذاً، بل مثل قول الجوهري خاصة لكفى للاكتفاء به في مثله. ينظر: المنطوق والمفهوم لشيخنا الحفراوي.

(1) أخرجه البخاري (٤/ ٣٨١) كتاب البيوع: باب بيع الدينار بالدينار نساء حديث (٢١٧٨)، ومسلم (٣/ ١٢١٧ ـ ١٢١٨) كتاب المساقاة: باب بيع الطعام مثلاً بمثل حديث (١٠١، ١٠٢، ١٠٣/ ١٥٩٦)، والنسائي (٧/ ٢٨١) كتاب البيوع: باب بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة، وابن ماجه (٢/ ٧٥٨ ـ ٧٥٩) كتاب التجارات: باب من قال: لا ربا إلا في النسيئة حديث (٢٢٥٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤/ ٦٤)، والبيهقي (٥/ ٢٨) من حديث ابن عباس عن أسامة بن زيد.

(2) استدل الجمهور بالكتاب والسنة: أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ووجه الدلالة فيه أن لفظ الربا عام يتناول جميع أفراد ما يصدق عليه اسم الربا؛ فيكون الكل محرماً. وأما السنة: فما ثبت في الصحاح من كتب السنة عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الذهب بالذهب مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا، والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا، والحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا، والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا، والشعير بالشعير مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا، والتمر بالتمر مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا» وهذا حديث مشهور تلقاه العلماء بالقبول، والعمل به، ومثله حجة في الأحكام ومداره على أربعة من الصحابة رضوان الله عليهم؛ وهم عمر بن الخطاب، وعبادة بن الصامت، ومعاوية بن أبي سفيان، وأبو سعيد الخدري مع اختلاف ألفاظهم.
ووجه الدلالة فيه: أن قوله ﷺ: «مثلاً بمثل» يدل بمفهومه على أن الزيادة لا تحل؛ سواء أكانت حالة أو مؤجلة، ثم تأكد هذا المعنى بتصريحه ـ عليه الصلاة والسلام ـ بقوله: «والفضل ربا» فصار ربا الفضل مندرجاً تحت أنواع الربا. وقد حرم الله الربا في كتابه؛ فكان هذا حراماً. ومثل ذلك ما جاء في بعض الروايات من قوله ﷺ: «فَمَنْ زَادَ أَوِ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرْبَى» وهذا نص في الموضوع.
دليل المروي عن ابن عباس، ومن معه.
استدل لهم الفخر الرازي بما يأتي:
أولاً: بالكتاب: وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ووجه الدلالة فيه أن لفظ البيع =

= عام يتناول بيع الدرهم بالدرهمين، والربا خاص بربا النسيئة الذي كان مشهوراً في الجاهلية، والحديث عنده خبر آحاد لا ينهض مخصصاً للآية.

ثانياً: بالسنة: وهي حديث أسامة عند الشيخين وغيرهما؛ بلفظ: «إنما الربا في النسيئة» وزاد مسلم عن ابن عباس «لاَ رِبَا فِيمَا كَانَ يَداً بيدٍ». وأخرج الشيخان عن أبي المنهال «قال: سألت زيد بن أرقم والبراء بن عازب عن الصرف فقالا: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الذهب بالورق ديناً» ووجه الدلالة في هذه الأحاديث:

أن الرواية الأولى قد قصرت الربا المحرم على ربا النسيئة فقط، والرواية الثانية نصت على نفي الربا عما إذا كان يداً بيد، أما الرواية الثالثة قد صرحت بأن النهي عن الربا في حالة الدين فقط؛ ويؤخذ منه بطريق المفهوم إباحته عند المناجزة، وقد ناقش الجمهور أدلة المنسوب إلى ابن عباس ومن معه؛ لعدة مناقشات منها:

١ ـ لا نسلم أن لفظ الربا في الآية خاص، بل عام أيضاً؛ فكما أحلت الآية كل بيع إلا ما أخرجه الدليل حرمت كل ربا كذلك، ولا شك أن في ربا الفضل زيادة كربا النسيئة، بل هي فيه أوضح؛ ولذا سماه النبي ﷺ ربا بقوله: «فَمَنْ زَادَ أَوِ اسْتَزَادَ، فَقَدْ أَرْبَى» فيكون مشمولاً بالآية.

٢ ـ لو سلمنا أن لفظ الربا خاص بربا النسيئة، فقد ألحقت السنة المشهورة به ربا الفضل، وليس صحيحاً كون الحديث خبر آحاد ـ كما يقول الرازي ـ بل هو مشهور يصح الاحتجاج به في الأحكام، وتجوز الزيادة به على الكتاب عند الحنفية.

٣ ـ وأما رواية مسلم عن ابن عباس: فموقوفة عليه.

٤ ـ ورواية الشيخين عن أبي المنهال: لا دلالة فيها على حل ربا الفضل. أما عند القائلين بعدم حجية المفهوم فظاهر، وأما القائلون بحجيته فيخصصونه بحديث أبي سعيد السابق؛ على أن هذا في كلام الراوي.

٥ ـ أجابوا عن حديث أسامة بعدة إجابات منها:

أولاً: أنه منسوخ وهذه إجابة ضعيفة؛ لأن النسخ لا يثبت إلا بدليل تاريخي، ولم يوجد، وأقوى من هذا الأجوبة التالية؛ وهي:

ثانياً: إن لفظ الربا في حديث أسامة محمول على الربا الأغلظ؛ فليس القصر حقيقياً، بل هو إضافي، أو ادعائي.

ثالثاً: أن مفهوم حديث أسامة عام يشمل حل التفاضل في هذه الأصناف، وغيرها، وحديث أبي سعيد خصص هذا المفهوم؛ فمنع بمنطوقه التفاضل في الأصناف الربوية.

وقريب من هذا ما أجاب به الشافعي ـ رضي الله عنه ـ من أن حديث أسامة مجمل، وحديث أبي سعيد وعبادة مبيّن؛ فوجب العمل بالمبيّن، وتنزيل المجمل عليه.

رابعاً: وهناك تأويل آخر لحديث أسامة يجيب به بعض الفقهاء؛ وهو أنه كان إجابة لمن سأل عن بيع الحنطة بالشعير، أو الذهب بالفضة؛ فنقل الراوي الإجابة، ولم ينقل السؤال، إما لعدم علمه، أو لعدم اشتغاله بنقله».

يتبين جلياً من الأدلة السابقة، وتوجيهها ومناقشاتها ـ رجحان مذهب الجمهور، على أن ما نسب إلى ابن عباس، ومن معه ثبت رجوعهم عنه، ولم يصدر ابن عباس في هذا الرأي، الذي رآه أولاً فيما ينسبه إليه الناسبون ـ عن سنة عملية رآها بنفسه من رسول الله ﷺ أو حفظها منه، بل كان اجتهاداً منه؛ ولذا لما بين له أبو سعيد الخدري خطأه في ذلك لم يقو على الدفاع عن رأيه، ولم يبين لأبي =

. . . .

وإِنَّمَا عارَضُوهُ بقوله ـ عليه الصَّلاةُ والسَّلاَمُ ـ: «لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ[1]...» الحديثَ؛ فكان إجْماعاً.

وكذلك قولُه ـ عليه الصلاة والسلامَ ـ: «إِنَّمَا المَاءُ مِنَ الْمَاءِ[2]» حاصلُه التمسك بالإجماع أيضاً.

وأما دليله من اللغة: فقول الأعشى[3]: **[من السريع]**

.... وَإِنَّمَا العِزَّةُ لِلْكَاثِرِ[4]

= سعيد سنة حفظها عن رسول الله ﷺ في ذلك، بل اعترف لعمر وابنه أنهما حفظا عن رسول الله ﷺ ما لم يحفظ، ورجع عن رأيه، بل استغفر الله منه، وعده ذنباً أذنبه فلا يليق بفقيه عنده مسكة من دين أن يرتب ثمرة على رأي رجع عنه صاحبه، ولا يعده خلافاً؛ بل يجب المصير إلى رأي الجمهور؛ فيد الله مع الجماعة. ينظر الربا لشيخنا سليمان محمد.

(١) أخرجه البخاري (٤/ ٣٧٩ ـ ٣٨٠) كتاب البيوع: باب بيع الفضة بالفضة حديث (٢١٧٧)، ومسلم (٣/ ١٢٠٨) كتاب المساقاة: باب الربا حديث (٧٥/ ١٥٨٤)، ومالك (٢/ ٦٣٢ ـ ٦٣٣) كتاب البيوع: باب بيع الذهب بالفضة تبراً وعيناً حديث (٣٠)، والنسائي (٧/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩) كتاب البيوع: باب بيع الذهب بالذهب، والترمذي (٣/ ٥٤٣) كتاب البيوع: باب ما جاء في الصرف حديث (١٢٤١)، وأحمد (٣/ ٤، ٥١، ٦١)، وابن الجارود (٦٤٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤/ ٦٧)، والبيهقي (٥/ ٢٧٦)، والبغوي في «شرح السنة» (٤/ ٢٤٤ ـ بتحقيقنا) من طرق عن نافع عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا غائباً بناجز».

(٢) أخرجه مسلم (١/ ٢٦٩) كتاب الحيض: باب إنما الماء من الماء حديث (٨١/ ٣٤٣) من حديث أبي سعيد الخدري بلفظ: «إنما الماء من الماء».
وأخرجه أيضاً أبو داود كتاب الطهارة: باب في الإكسال حديث (٢١٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٥٤) كتاب الطهارة: باب الذي يجامع ولا ينزل.

(٣) ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، أبو بصير، المعروف بأعشى قيس، ويقال له: أعشى بكر بن وائل، والأعشى الكبير. من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات. كان كثير الوفود على الملوك من العرب والفرس، غزير الشعر، يسلك فيه كل مسلك، وليس أحد ممن عُرف قبله أكثر شعراً منه. وكان يغنِّي بشعره، فسمي «صَنَّاجة العرب». قال البغدادي: كان يفد على الملوك ولا سيما ملوك فارس؛ ولذلك كثرت الألفاظ الفارسية في شعره. عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم. لقب بالأعشى؛ لضعف بصره. وعمي في أواخر عمره. مولده ووفاته في قرية «منفوحة» باليمامة، قرب مدينة «الرياض»، وفيها داره، وبها قبره. أخباره كثيرة. ينظر: الأعلام ٧/ ٣٤١، معاهد التنصيص ١/ ١٩٦.

(٤) عجز بيت، وصدره:
ولست بالأكثر منهم حصى.... ....
والبيت من قصيدة للأعشى ميمون، فضَّل فيها عامر بن الطفيل عدوّ الله على علقمة بن عُلاثة الصحابي قبل إسلامه. ينظر: خزانة الأدب ٨/ ٢٥٠، وديوانه ص ١٩٣، والاستقامة ص ٦٥، =

. . . .

وقول الفرزدق[1]: [من الطويل]

. . . . وإنـــمـــا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي[2]

وقوله: «ولأنَّ كلمة «أَنَّ» للإثبات، وكلمة «ما» للنفي».

تقريرُه: «أنَّ الأصل إبقاء الحروف على دَلاَلتها عند الضمِّ، و«أَنَّ» لِلإثْبات، و«ما» للنفي، فلا بُدَّ من نفي وإثبات، ويمتنع عود النفي إلى نفس المثبت؛ لما فيه من التناقض، فوجب حَمْلُهُ على إثبات المذكور، ونفي ما سِوَاهُ.

والاعْتِرَاضُ عليه: يمنع أَنَّ «مَا» ههنا/ ١٢أ للنفي بل إِنْ أُعْملت «أَنَّ» فـ «ما» زائدة، وإِنْ لَمْ تعمل فـ «ما» كافةٌ.

= وأوضح المسالك ٣/ ٢٩٥؛ وخزانة الأدب ١/ ١٨٥، ٣/ ٤٠٠، ٨/ ٢٥٠، ٢٥٤، والخصائص ١/ ١٨٥، ٣/ ٢٣٦، وشرح التصريح ٢/ ١٠٤، وشرح شواهد الإيضاح ص ٣٥١، وشرح شواهد المغني ٢/ ٩٠٢، وشرح المفصل ٦/ ١٠٠، ١٠٣، ولسان العرب ٥/ ١٣٢ (كثر)، ٩/ ١٤٧ (سدف)، ١٤/ ١٨٣ (حصى)، ومغني اللبيب ٢/ ٥٧٢، والمقاصد النحويّة ٤/ ٣٨، ونوادر أبي زيد ص ٢٥، وبلا نسبة في جمهرة اللغة ص ٤٢٢، وخزانة الأدب ٢/ ١١، وشرح الأشموني ٢/ ٣٨٦، وشرح ابن عقيل ص ٤٦٥؛ وشرح المفصّل ٣/ ٦.

والشاهد فيه قوله: «بالأكثر منهم» حيث يدلّ ظاهره على الجمع بين «أل» الداخلة على أفعل التفضيل، وبين «من» الدّاخلة على المفضول عليه، والقياس أن تأتي «من» مع أفعل التفضيل المنكّر. وخرّج العلماء هذا البيت على ثلاثة أوجه: الأوّل: أنّ «مِنْ» ليست متعلّقة بأفعل التفضيل المذكور، بل بأفعل آخر منكر محذوف. والثاني: أنّ «أل» هذه زائدة. والثالث: أنّها مع مجرورها متعلّقان بـ«ليس» لما فيه من معنى الفعل، وهو النفي، أو: بمحذوف يقع حالاً من اسم «ليس»، والتقدير: ولستُ حالة كونك من هؤلاء الناس بالأكثر حصى.

(١) هَمّام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارمي، أبو فراس، الشهير بالفرزدق: شاعر، من النبلاء، من أهل البصرة، عظيم الأثر في اللغة؛ كما يقال: لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب، ولولا شعره لذهب نصف أخبار الناس، يشبه بـ«زهير» بن أبي سلمى، وكلاهما من شعراء الطبقة الأولى، زهير في الجاهليين، والفرزدق في الإسلاميين، لقب بالفرزدق؛ لجهامة وجهه وغلظه. توفي سنة ١١٠هـ.
انظر: البيان والتبيين، ابن خلكان ٢/ ١٩٦، الأعلام ٨/ ٩٣.

(٢) وتكملة البيت:

أنـا الـذائـد الـحـامـي الـديـار. . . . .

ينظر: ديوانه ٢/ ١٥٣، وتذكرة النحاة ص ٨٥، والجنى الداني ص ٣٩٧، وخزانة الأدب ٤/ ٤٦٥، والدرر ١/ ١٩٦، وشرح شواهد المغني ٢/ ٧١٨، ولسان العرب ١٥/ ٢٠٠ (قلا)، والمحتسب ٢/ ١٩٥، ومعاهد التنصيص ١/ ٢٦٠، ومغني اللبيب ١/ ٣٠٩، والمقاصد النحويّة ١/ ٢٧٧، ولأمِيّة بن أبي الصلت في ديوانه ص ٤٨، وبلا نسبة في الأشباه والنظائر ٢/ ١١١، ١١٤، ٧/ ٢٤٢، وأوضح المسالك ١/ ٩٥، ولسان العرب ١٣/ ٣١ (أنن)، وهمع الهوامع ١/ ٦٢.

والشاهد فيه قوله: «أنا أو مثلي» حيث تعيّن انفصال الضمير؛ لأنه محصور بـ«إنّما».

الْمَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ

«الْبَاءُ»

الْبَاءُ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ تُفِيدُ التَّبْعِيضَ؛ لأَنَّهُ لاَ بُدَّ وَأَنْ تُفِيدَ فَائِدَةً زَائِدَةً؛ صَوْناً لِكَلاَمِ اللهِ تَعَالَىٰ عَنِ الْعَبَثِ، وَكُلُّ مَنْ قَالَ بِأَنَّهَا تُفِيدُ فَائِدَةً زَائِدَةً، قَالَ: إِنَّمَا هِيَ لِلتَّبْعِيضِ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ الْبَعْضُ مُبَيَّنَ الْمِقْدَارِ ـ كَانَ مَحْمُولاً عَلَىٰ أَقَلِّ مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ ٱلاِسْمُ، أَمَّا إِيجَابُ مَسْحِ الْوَجْهِ بِتَمَامِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ﴾ ـ فَذٰلِكَ إِنَّمَا عُرِفَ مِنَ الْخَبَرِ.

[قوله]: «الباءُ في قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة ٦] تفيد التبعيضَ»[1]:

---

(١) حرف مختص بالاسم، ملازم لعمل الجر؛ وهي ضربان: زائدة، وغير زائدة.
فأما غير الزائدة: فقد ذكر النحويون لها ثلاثة عشر معنى:
الأول: الإلصاق.
الثاني: التعدية، وباء التعدية هي القائمة مقام الهمزة، في إيصال معنى الفعل اللازم إلى المفعول به.
الثالث: الاستعانة: وباء الاستعانة هي الداخلة على آلة الفعل.
الرابع: التعليل: قال ابن مالك: هي التي تصلح غالباً في موضعها اللام.
الخامس: المصاحبة: ولها علامتان: إحداهما: أن يحسن في موضعها «مع». والأخرى: أن يغني عنها، وعن مصحوبها الحال.
السادس: الظرفية: وعلامتها أن يحسن في موضعها «في».
السابع: البدل: وعلامتها أن يحسن في موضعها «بدل».
الثامن: المقابلة: قال ابن مالك: هي الباء الداخلة على الأثمان والأعواض.
التاسع: المجاوزة: وعبر بعضهم عن هذا بموافقة «عن»؛ وذلك كثير بعد السؤال.
العاشر: الاستعلاء: وعبر بعضهم عنه بموافقة «على».
الحادي عشر: التبعيض: وعبر بعضهم عن هذا بموافقة «مِنْ»؛ يعني: التبعيضية. وفي هذا المعنى خلاف، وممن ذكره الأصمعي، والفارسي في «التذكرة». ونُقل عن الكوفيين، وقال به القُتيبي، وابن مالك.
الثاني عشر: القسم: نحو: بالله لأفعلنَّ، وهي أصل حروف القسم.
الثالث عشر: أن تكون بمعنى «إلى».
ينظر: الجنى الداني ص ٣٦ إلى ٤٥، مغني اللبيب ١/ ١٠١، الصاحبي (١٣٢)، همع الهوامع ٢/ ٢١، مصابيح المغاني (٢٠٢)، الأزهية ٢٩٤، رصف المباني ١٤٢، معترك الأقران ١/ ٦٣٤، الإتقان ٢/ ١٨٢ تأويل مشكل القرآن ٥٦٨، ٥٧٥، ٥٧٨، أوضح المسالك ٣/ ٣٥، جمع الجوامع ١/ ٣٤٢، المسودة ٣٥٦، القواعد والفوائد (١٤٠)، شرح تنقيح الفصول للقرافي ١٠٤، فواتح الرحموت ١/ ٢٤٢، كشف الأسرار ٢/ ١٦٧.

. . . .

زعم أنَّ الباء تفيدُ التبعِيضَ، وقد قال ابنُ جِنِّي[1] في كتاب «سر الصناعة»[2]: لاَ يَعْرِفُهُ أَصْحَابُنَا. ورُدَّ: بأنَّها شهادةٌ على النَّفْيِ.

قوله: «لأنه لا بُدَّ وأَنْ تُفِيد فائدةً زائدة[3]» يعني: لأَنَّ الفِعْل يتعدى بِنَفْسِهِ، فقد فات معنى الإلصاق الَّذي هو حقيقة فيه، فلا بُدَّ من فائدة.

قال: ولا فَائِدَةَ إلاَّ التبعيض، يعني: لأَنَّ ما عداها منفي بالإجماع، أو بالأصل، وقد منع.

وقيل: بل في الآية ضَرْبٌ من القلب؛ فإنَّ أَصْلَ الكلام: فَامْسَحُوا رُءُوسَكُمْ بالمَاءِ، و«الباء» تدخل على الممسُوح به؛ كقولك: «مسحتُ يَدِي بالمنديل»، فحذف الماءُ لِلْعِلْم به، ونقلت الباء إلى الممسُوحِ؛ تَنْبيهاً على المحذُوفِ، قاله ابنُ العَرَبيُّ[4] في «أحكام القرآن»[5] له.

---

(١) عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح: من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل، وتوفي ببغداد عن نحو ٦٥ عاماً. وكان أبوه مملوكاً روميًا لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي. من تصانيفه «رسالة فيمن نسب إلى أمه من الشعراء»، «شرح ديوان المتنبي»، «الخصائص في اللغة». وكان المتنبي يقول: ابن جني أعرف بشعري مني. توفي سنة ٣٩٢هـ.
ينظر: آداب اللغة ٢/ ٣٠٢، شذرات ٣/ ١٤٠، الأعلام ٤/ ٢٠٤، مفتاح السعادة ١/ ١١٤.

(٢) قال: «فأما ما يحكيه أصحاب الشافعي - رحمه الله - عنه من أن الباء للتبعيض - فشيء لا يعرفه أصحابنا، ولا ورد به ثَبْتٌ». ينظر: سر الصناعة ١/ ١٣٩.

(٣) وهذا أيضاً غير مستقيم؛ فقد تكون زائدة للتوكيد؛ كقوله تعالى: ﴿تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠] أي: تنبت الدهن، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ﴾ [البقرة: ١٩٥] أي: أيديكم، وأيضاً فإن مسح يعدى إلى مفعول بنفسه، وهو المزال عنه، وإلى آخر بحرف الجر، وهو المزيل، والباء فيه للاستعانة؛ فيكون تقدير الآية: وامسحوا أيديكم برؤسكم، وحاصل ما فيه أن اليد جعلت ممسوحة، والرأس ماسحة، وهو صحيح. ينظر: نهاية السول ٢/ ١٨٩.

(٤) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر بن العربي. ولد ٤٦٨هـ. من حفاظ الحديث. بلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين. صنف كتاباً في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ. وولي قضاء إشبيلية. من مؤلفاته: أحكام القرآن، المحصول، الناسخ والمنسوخ، وغيرها كثير، توفي ٥٤٣هـ.
ينظر: طبقات الحفاظ للسيوطي، وفيات ١/ ٤٨٩، نفح الطيب ١/ ٣٤٠، قضاة الأندلس ١٠٥، جذوة الاقتباس ١٦٠، الأعلام ٦/ ٢٣٠.

(٥) وقال: «ظن بعض الشافعية، وحشوية النحوية أن الباء للتبعيض، ولم يبق ذو لسان رطب إلا وقد أفاض في ذلك، حتى صار الكلام فيها إخلالاً بالمتكلم، ولا يجوز لمن شدا طرفاً من العربية أن يعتقد في الباء ذلك. ومن ثمرة الخلاف في هذه الآية الخلاف في جواز مسح الرأس؛ فقد قال القرطبي: إن الباء هنا للتعدية، يجوز حذفها وإثباتها. وقيل: دخلت الباء هنا لمعنى تفيده، وهو: أن الغسل لغة يقتضي مغسولاً به، والمسح لغة لا يقتضي ممسوحاً به؛ فلو قال: امسحوا رءوسكم، لأجزأ المسح باليد بغير ماء، وكأنه قال: فامسحوا رءوسكم الماء، وهو من باب القلب، والأصل فيه: فامسحوا بالماء رءوسكم. ثم اختلف العلماء: هل يجب مسح كل الرأس، أو بعضه؟ قالوا: =

. . . .

قولُه: «وأما مَسْحُ الوجه في قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] إنَّما عُرِفَ بالخبر» لما استشعر النقص على ما قرره بآية التَّيَمُّمِ، اعتذر بالخبر.

ويُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ التعميم في الوجه غيرُ لازِمٍ في استعمال التراب؛ إِذْ لا يجب إيصال التراب من الوجه إِلى كُلِّ ما يجب إِيصال الماء إليه من منابت الشعور الحقيقية.

= والآية لا تقتضي أحد الأمرين بعينه؛ إذ قوله: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] يحتمل جميع الرأس، أو بعضه، ولا دلالة في الآية على استيعابه، ولا عدم استيعابه، لكن من قال: يجزىء مسح بعضه ـ قال: إن السنة وردت مبينة لأحد احتمالي الآية، وهو ما رواه الشافعي من حديث عطاء؛ «أن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ توضأ فحسر العمامة عن رأسه، ومسح مقدم رأسه» وهو وإن كان مرسلاً، فقد اعتضد بمجيئه مرفوعاً من حديث أنس. وهو وإن كان في سنده مجهول، فقد عضد بما أخرجه سعيد بن منصور من حديث عثمان في صفة الوضوء «أنه مسح مقدم رأسه» وفيه راوٍ مختلف فيه. وثبت عن ابن عمر الاكتفاء بمسح بعض الرأس. قال ابن المنذر وغيره: ولم ينكر عليه أحد من الصحابة. ومن العلماء من يقول: لا بد مع مسح البعض من التكميل على العمامة؛ لحديث المغيرة، وجابر عند مسلم. ولم يذكر في هذه الرواية تكرار مسح الرأس؛ كما ذكره في غيرها، وإن كان قد طوى ذكر التكرار أيضاً في المضمضة، وعدم الذكر لا دليل فيه.

وينظر: سبل السلام ١/ ٥٤، شرح المهذب ١/ ٤٣٧، المدونة ١/ ١٦، تفسير القرطبي ٥/ ٢٣٩، حلية العلماء ١/ ١٢٢، المبسوط للسرخسي ١/ ٧، تبيين الحقائق للزيلعي ١/ ٣، بداية المجتهد ١/ ١٢، مطالب أولي النهى ١/ ١١٦.

الْبَابُ الثَّانِي

فِي الأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي، وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الْمَسْأَلَةُ الأُولَى

ٱلأَمْرُ: هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَىٰ طَلَبِ الْفِعْلِ، عَلَىٰ سَبِيلِ ٱلاسْتِعْلاَءِ.

وَهٰذَا التَّعْرِيفُ يَشْتَمِلُ عَلَىٰ قُيُودٍ:

الْقَيْدُ ٱلأَوَّلُ: قَوْلُنَا: «اللَّفْظُ الدَّالُّ» فَالْفَائِدَةُ فِيهِ: أَنْ يَتَنَاوَلَ جَمِيعَ الأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَىٰ هٰذَا الْمَعْنَىٰ، بِأَيِّ لُغَةٍ كَانَتْ.

الأَمْرُ والنَّهْيُ قِسْمَانِ من أَقْسَام الكلام؛ كالْخَبَرِ، والاسْتِخْبَارِ، والوَعْدِ والوعيد، والتَّرَجِّي والتَّمَنِّي، والدعاء، والنِّدَاءِ، وغير ذلك مما ذكر، والْحَصْرُ اسْتِقْرَائِيٌّ.

والْكَلاَمُ يُطْلَقُ على مَعَانٍ ما بين حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ، فَيُطْلَقُ على المَعْنَى القائم بالنَّفْسِ، وعلى اللَّفْظِ مُسْتَعْمَلاً كان [أو مُهْمَلاً]، مُؤَلَّفاً كان أو غير مؤلف، وعلى الجُمْلَةِ التَّامَّةِ في اصْطِلاَحِ النُّحَاةِ، وعلى الكناية، وعلى الإشارة، وعلى دلالة الحال؛ كقوله [من الرجز]:

امْتَلأَ الحَوْضُ . . . .(1)

وقال بعضهم: ولا خِلاَفَ أن إِطْلاَقَهُ على الكِنَايَةِ، وَالإِشَارَةِ، ودَلاَلَةِ الحَالِ ـ مجاز، وأن إِطْلاَقَهُ على الجُمْلَةِ التَّامَّةِ في اصْطِلاَحِ النُّحَاةِ ـ حَقِيقَةٌ عرفية خَاصَّةٌ.

---

(1) صدر بيت وتكملته:

. . . . وقال قطني   مهلاً رويداً قد ملأت بطني.

ينظر: إصلاح المنطق ص ٥٧، والإنصاف ص ١٣٠، وأمالي المرتضى ٢/ ٣٠٩، وتخليص الشواهد ص ١١١، وجواهر الأدب ص ١٥١، والخصائص ١/ ٢٣، ورصف المباني ص ٣٦٢، وسمط اللآلي ص ٤٧٥، وشرح الأشموني ١/ ٥٧، وشرح المفصّل ١/ ٨٢، ٢/ ١٣١، ٣/ ١٢٥، وكتاب اللامات ص ١٤٠، ولسان العرب ٧/ ٣٨٢ (قطط)، ١٣/ ٣٤٤ (قطن)، ومجالس ثعلب ص ١٨٩، والمقاصد النحويّة ١/ ٣٦١.

والشاهد فيه قوله: «قطني»؛ حيث لحقت نون الوقاية «قط» المضافة إلى ضمير المتكلّم، ويجوز: «قطي» بدونها.

الْقَيْدُ الثَّانِي: قَوْلُنَا: «عَلَىٰ طَلَبِ الْفِعْلِ»؛ فَنَقُولُ: إِنَّ مَاهِيَّةَ الطَّلَبِ مُتَصَوَّرَةٌ لِكُلِّ الْعُقَلَاءِ تَصَوُّراً بَدِهِيًّا؛ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يُمَارِسْ شَيْئاً مِنَ الصَّنَائِعِ الْعِلْمِيَّةِ، وَلَمْ يَعْرِفِ الْحُدُودَ وَالرُّسُومَ ـ فَإِنَّهُ قَدْ يَأْمُرُ وَيَنْهَى، وَيُدْرِكُ التَّفْرِقَةَ الْبَدِهِيَّةَ بَيْنَ طَلَبِ الْفِعْلِ، وَبَيْنَ طَلَبِ التَّرْكِ،

وأما إِطْلاَقُهُ على المَعْنَى القَائِمِ بالنَّفسِ: فَحَقِيقَةٌ عند الأَشْعَرِيِّ[1]، وأما إِطْلاَقُهُ على اللَّفظ: فقد تَرَدَّدَ الأَشْعَرِيُّ في أنه حقيقة أو مجاز، والمَشْهُورُ عنه: أنه مجاز[2].

وقال في جواب «المَسَائِلِ البَصْرِيَّةِ»: إنه حَقِيقَةٌ، فيكون مشتركاً.

وزعمت المُعْتَزِلَةُ: أنه حَقِيقَةٌ في اللفظ؛ لمُبَادَرَتِهِ إلى الفَهْمِ، ولأنه لو علقَ عليه طَلاَقاً لم يَحْنَث بما في النَّفسِ، وإنما يَحْنَث باللفظ.

وإذا انْقَسَمَ الكَلاَمُ إلى النَّفسي واللفظي، فالأمر، والنهي، والخبر ينقسم/ ١٢ب إلى ذلك،، ونحتاج في تَمْيِيزِ كُلِّ وَاحِدٍ منها إلى حَدٍّ؛ لامتناع اجتماع المتخالفات في حَدٍّ واحد، أو رَسْمٍ وَاحِدٍ.

وقد اختلف الناسُ في حد الأمر اللفظي[3]:

---

(١) علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى، الشيخ أبو الحسن الأشعري البصري، إمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والذاب عن الدين، والمصحح لعقائد المسلمين، مولده سنة ستين ومائتين، وقيل: سنة سبعين. كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعري؛ فحجرهم في أقماع السمسم. قال الخطيب البغدادي: أبو الحسن الأشعري المتكلم، صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة. توفي سنة ٣٢٤هـ، وقيل: ٣٢٠هـ، وقيل: ٣٣٠هـ.
ينظر: الأعلام ٥/ ٦٩، تاريخ بغداد ١١/ ٣٤٦، وفيات الأعيان ٢/ ٤٤٦، ابن قاضي شهبة ١/ ١١٣.

(٢) ينظر: التبصرة ص ١٧، إرشاد الفحول ص ٩١.

(٣) تَنَوَّعَتْ آرَاء الأصوليين في تعريفه، وقد اختلفت كلمتهم اختلافاً بَيِّناً، ويَرجِعُ هذا إلى اختلافهم في كَوْنِ الأَمْرِ:
١ ـ لفظيًّا، أَمْ نَفسِيًّا.
٢ ـ عدم صِحَّةِ التعريف عند فَرِيقٍ؛ لما وَرَدَ عليه من اعْتِرَاضاتٍ جعلت الحَدَّ غَيْرَ مَانِعٍ، أو جامع.
ويَنْقَسِمُ الأَمْرُ إلى قسمين:
القسم الأول: نَفْسِيٌّ: وهو الطَّلَبُ القائم بذاتِهِ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ الذي هو أحد مدلول الكلام النَّفْسِيِّ المتنوع إلى أَمْرٍ ونهي، وخبر واستخبار، فالأمر النفسي نَوْعٌ من أنواع هذا المَدْلُولِ.
القسم الثاني: لَفظي: وهو يَتَضَمَّنُ اللَّفظَ الوَارِدَ في القرآن الكريم، والسُّنَّةِ النبوية المُطَهَّرَةِ، الذي قام بتبليغه الرسول ﷺ.
تَعْرِيف الأَمْرِ اللَّفظِيِّ اصْطِلاَحاً:
الأمر اللفظي المركب من «همزة وميم وراء»: أمر المسمى بالأمر اللساني؛ فمسمى اللفظ المُرَكَّبِ من الحروف الثلاثة بهيئتها المتقدمة هو صيغة الأمر؛ مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾ [المزمل: =

وَبَيْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَبَيْنَ الْمَفْهُومِ مِنَ الْخَبَرِ، وَيَعْلَمُونَ بِالْبَدِيهَةِ: أَنَّ مَا يَصْلُحُ جَوَاباً لأَحَدِهِمَا؛ فَإِنَّهُ لاَ يَصْلُحُ جَوَاباً عَنِ الثَّانِي.

= ٢٠] و﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٦]، اذهب، تَعَلَّمْ، ونحو هذا من صيغ الأمر الدالة على طَلَبِ الفِعْلِ، فإن صيغة ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وما عطف عليها لم تخرج عن كونها أفعالاً طَالِبَةً للصلاة، والزكاة، والحَجِّ، والذهاب، والتعلم، هو مُسَمَّى الأمرِ.

أما مسمى الصِّيغَةِ: فهي دَلاَلَتُهَا على الوُجُوبِ، أو الندب.

وقد اختلفت آرَاءُ العلماء في مُسَمَّى الأَمْرِ اللساني، ومعناه إلى ثلاثة مذاهب:

الأول: مَذْهَبُ الجمهور، فقد عَرَّفُوا الأَمْرَ بِهَيْئَتِهِ المذكورة المتقدمة؛ بأنه القول الطالب للفعل مُطْلَقاً، وتفسير الإطلاق؛ سواء أصدر الأمر من الأعلى للأدنى؛ كأوامر الله ـ تعالى ـ وأوامر الحاكم لِشَعْبِهِ، فإن الله ـ سبحانه ـ يعلو عن الخلق؛ لأنه خالقه؛ وكذا الحاكم أعلى من شعبه، وهم المحكومون؛ ولهذا يقولون: الأمر الصَّادِرُ من الحاكم برقم كذا، أم كان صادراً من الأدنى إلى الأعلى، أم كان صادراً من المُسَاوِي لمُسَاوِيه؛ فكل هذا يسمى أمراً في اللغة.

وأما إذا خصّ العرف الأمر الصادر من الأدنى إلى الأعلى بالسُّؤال، وخص المساوي بـ«الالتماس» ـ فهذا اصطلاح عرفي، وكلامنا في مُسَمَّى الأمر اللغوي، فإنه أمر في جميع الأحوال؛ لأن عُلَمَاءَ اللغة لم يفرقوا في وَضْعِ لَفْظِ الأمر على مسماه التي هي صيغة «افعل» بين صُدُورِهِ من الأعلى رتبة، أو من الأدنى، أو من المساوي. وإلى هذا مال البَيْضَاوِيُّ في «المنهاج».

الثاني: يرى فَرِيق من المعتزلة، وطَائِفَةٌ كبيرة من الأشاعرة أن الأمر هو القَوْلُ الطالب للفعل بِشَرْطِ صُدُورِهِ ممن هو أعلى رتبة، لمن هو أدنى منها.

الثالث: يرى الإِمَام الرَّازِيُّ، وابن الحاجب، والآمِدِيُّ أنه هو القول الطالب للفعل بشرط الاستعلاء.

والأمر النفسي:

مَاهِيَّتُهُ: هو الطَّلَبُ المُتَعَلِّق بإيجاد الفعل على سبيلِ الحَتْمِ والإلزام؛ ولهذا يكون تعريفه: هو الخطاب الطالب للفعل طلباً جازِماً؛ هذا إذا قلنا: إن الأصل فَي الأَمْرِ الإيجاب.

وعرفه ابن الحَاجِبِ في «مختصر المنتهى» بأنه «اقْتِضَاءُ فعل غير كف» ولما رأى ابن الحاجب القُيودَ المختلفة في التعريف قال: «على سبيل الاستعلاء» قال السَّعْدُ، وصاحب «التيسير»: «هذا تعريف الأَمْرِ النفسي».

وقد عرفه الغَزَالِيُّ بأنه «القَوْلُ المقتضي طَاعَةَ المأمور بفعل المَأْمُورِ بِهِ، وهذا التعريف لإمام الحَرَمَيْنِ، وَالقاضي أبي بكر البَاقِلاَّنِيِّ.

ينظر: البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٠٣، البحر المحيط للزركشي ٢/ ٣٤٢، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/ ١٢٠، سلاسل الذهب للزركشي ص ١٢٠، ٢٠١، التمهيد للأسنوي ص ٢٦٤، نهاية السول له ٢/ ٢٢٦، زوائد الأصول له ص ٢٣٨، منهاج العقول للبدخشي ٢/ ٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٦٣، التحصيل من المحصول للأرموي ١/ ٢٦١، المنخول للغزالي ص ٩٨، المستصفى له ١/ ٨١، حاشية البناني ١/ ٣٦٦، الإبهاج لابن السبكي ٢/ ٣، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/ ٢٠٣، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٤٦٤، المعتمد لأبي الحسين ١/ ٣٧، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص ١٩٠، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣/ ٢٦٩، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ٣٣٤، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ١٩٣ ـ ١٩٨، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٤٤، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ =

وَكُلُّ ذٰلِكَ يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ هٰذِهِ الْمَاهِيَّةَ مُتَصَوَّرَةٌ تَصَوُّراً بَدِهِيًّا.

فقال القاضي ابنُ البَاقِلانيّ: هو القولُ المقتضى طاعةَ المأمُورِ بفعل المأمورية[1].

وضُعِّفَ من أوْجُهٍ:

الأول: أنَّ القول كما يُطْلَقُ على اللفظ، يُطْلَقُ على ما في النفس؛ فيكون مشتركاً، والحُدُودُ تصار على الألفاظ المشتركة.

الثَّانِي: أَنَّ قولَه: المأمور، والمأمورِ به مشتقانِ مِنَ الأَمْرِ، فَمَنْ جَهِلَ الأمرَ جهل كُلَّ ما يشتقُّ منه، فتعريفُهُ به يلزمُ منه الدّور[2]، وتعريفُ الأَجْلَى بالأَخْفَىٰ.

= ٧٧، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/ ١٥٠، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٢٤، شرح المنار لابن ملك ص ٢٧، الموافقات للشاطبي ٣/ ١١٩، تقريب الوصول لابن جزي ص ٩٣، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٩١، شرح مختصر المنار للكوراني ص ٢٧، نشر البنود للشنقيطي ١/ ٤١، شرح الكوكب المنير للفتوحي ص ٣٢٧.

(١) ينظر: المصادر السابقة.

(٢) الدور هو توقف الشيء على شيء آخر، قد توقف هذا الشيء الآخر عليه، وينقسم إلى دور معي، ودور سبقي، مثال الأول: توقف تعقل الأبوة على تعقل البنوة، المتوقف على تعقل الأبوة؛ فإن تعقل ذات الأب بوصف كونه أباً ـ يستلزم ويستعقب تعقل ذات الابن بوصف كونه ابناً وبالعكس. وهذا القسم ليس بمستحيل؛ إذ الحق أن الأبوة تتعقل هي والبنوة معاً؛ فلا توقف، بل هو خارج من التعريف؛ ولأن الإضافيات أمور اعتبارية لا وجود لها إلا في الأذهان، فلا يكون التوقف فيها مستحيلاً، إنما المستحيل هو القسم الآخر، وهو الدور السبقي الثابت في الأمور الوجودية.
وينقسم إلى قسمين: دور مصرح، ودور مضمر؛ فالمصرح: ما كان التوقف فيه بمرتبة؛ أي: بواسطة واحدة؛ كما إذا فرضت أن زيداً أوجد عمراً، وعمراً أوجد زيداً؛ فإن عمراً توسط بين زيد أولاً ونفسه ثانياً. والمضمر: ما كان التوقف فيه بمرتبتين فأكثر؛ كتوقف زيد على عمرو، وعمرو على بكر، وبكر على زيد، ووجه استحالته بقسميه أنه لو توقف وجود كل منهما على وجود الآخر ـ للزم الجمع بين النقيضين، لكن الجمع بين النقيضين محال فما أدى إليه وهو توقف كل واحد على الآخر ـ محال؛ فبطل الدور، وجه الملازمة أن من المسلم ضرورة أن المؤثر سابق ومتقدم على الأثر، والأثر متأخر في الوجود عن المؤثر؛ فإذا قلت زيد أوجد عمراً، وعمرو أوجد زيداً ـ كان كل منهما متقدماً لا متقدماً، متأخراً لا متأخراً، مؤثراً لا مؤثراً، أثراً لا أثراً، موجوداً لا موجوداً.
وإنما لزم ذلك؛ لأن كلاً منهما باعتبار الدور يكون علة ومعلولاً، ولا شك أن هذا جمع بين النقيضين، وهو محال؛ فما أدى إليه؛ وهو الدور محال، وإنه لو توقف كل واحد منهما على الآخر ـ لافتقر الشيء إلى نفسه، لكن افتقار الشيء إلى نفسه محال؛ فما أدى إليه ـ وهو الدور ـ محال: بيان الملازمة أنه لو توقف كل منهما على الآخر؛ لكان المتوقف مفتقراً إلى المتوقف عليه، وعلى اعتبار الدور يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر، وهذا يؤدي إلى افتقار الشيء إلى نفسه؛ لأن المفتقر إلى المفتقر إلى شيء مفتقر إلى ذلك الشيء؛ فلو افتقر عمرو إلى زيد، وقد فرض أن زيداً مفتقر إلى عمرو؛ لكان عمرو مفتقراً إلى نفسه، وافتقار الشيء إلى نفسه محال؛ لأن الافتقار نسبة بين منتسبين: أحدهما يقال له: منسوب، والآخر: منسوب إليه؛ فيجب أن يكون بينهما تغاير، =

. . . .

الثالث: أَنَّ الطاعة عنده موافقةُ الأَمْر، فيلزم المحذور المذكور.

وقال أوائل المعتزلة: الأمر قول القائل لمن دونه: «افعلْ»، أَوْ مَا يقوم مقامه.

وأُورِدَ عليهم: أَنَّها قد تَرِدُ من النائم، والهَاذِي، ولا تكون أمراً.

فقالوا: مع إرادة إِحْدَاث الصيغة أمراً.

فورد عليهم: أَنَّها ترد لِلتَّهْدِيدِ، والإِباحة.

فقالوا: وإرادَةُ جعل الصيغة أمراً.

فورد عليهم: أَنَّها قد ترد مِنَ الحَاكِي، والمُبَلِّغِ، وليسا بآمرين.

فقالوا: مع إرادة المأمور به.

واكتفى الكَعْبِيُّ[1] بإرادة المَأْمُورِ بِهِ عن إرادة جعلها أمراً، لاِسْتلزامها، فقال: هي تابعة للحدوث.

وأُعْتُرِضَ عليهم: بأَنَّ تقييدَهُ عن دُونِه يمنع طرده؛ فقد قال فِرْعَوْنُ لقومه: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف ١١٠].

وقال عمرو بن العاص[2] لمعاوية[3] [من الطويل]:

= ونظراً لوضوح استحالة الدور قال بعضهم: واستحالته بديهية، وما يذكر لإثبات استحالة ليس دليلاً، وإنما باب التنبيه والضروري ينبه عليه.

ينظر: التوحيد للشيخ محمد بن إسماعيل ص ٤٥ وما بعدها.

(١) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبية»، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل «بلخ»، أقام ببغداد مُدَّةً طويلة. له كتب، منها: «التفسير» و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، وصنَّف في «الكلام» كتباً كثيرة، وانتشرت كتبه ببغداد. ولد سنة ٢٧٣هـ، وتوفي سنة ٣١٩هـ.

انظر: تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤، المقريزي ٢/ ٣٤٨، الأعلام ٤/ ٦٥.

(٢) عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم بن عمرو بن هُصَيْص بن كعب بن لُؤَيّ السَّهمي، أبو محمد الأمير. له تسعة وثلاثون حديثاً، اتفقا على ثلاثة. وعنه ابنه عبد الله، وقيس بن أبي حازم. أسلم عند النجاشي، وقدم مهاجراً في صفر سنة ثمان؛ فأمره النبي ﷺ على جيش ذات السلاسل. عن طلحة عن النبي ﷺ: «عمرو بن العاص من صالحي قريش». قال جماعة: مات سنة ثلاث وأربعين، ودفن بالمقطم، وخلف أموالاً جزيلة.

ينظر: البداية والنهاية ٨/ ٢٥، خلاصة تهذيب الكمال ٢/ ٢٨٨، تاريخ البخاري الكبير ٣٠٣، الجرح والتعديل ٦/ ٢٤٢، تجريد أسماء الصحابة ١/ ٤١١، طبقات ابن سعد ٩/ ١٤٠.

(٣) معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب الأموي أبو عبد الرحمن، أسلم زمن الفتح، له مائة وثلاثون حديثاً، اتفقا على أربعة، وانفرد البخاري بأربعة، ومسلم بخمسة، وعنه أبو ذر مع تقدمه، وابن عباس، ومن التابعين: جبير بن نفير، وابن المسيب، وخلق. قال الحافظ شمس الدين الذهبي: ولي الشام عشرين سنة، وملك عشرين سنة. وكان حليماً، كريماً، سائساً، عاقلاً، خليقاً للإمارة، =

الْقَيْدُ الثَّالِثُ: قَوْلُنَا: «عَلَىٰ سَبِيلِ ٱلاسْتِعْلَاءِ» فَالْفَائِدَةُ فِيهِ: أَنَّهُ لَوْ طُلِبَ ذَٰلِكَ الْفِعْلُ عَلَىٰ سَبِيلِ التَّضَرُّعِ ـ سُمِّيَ ذٰلِكَ الطَّلَبُ دُعَاءً وَٱلْتِمَاساً، وَإِنَّمَا يُسَمَّىٰ أَمْراً: إِذَا حَصَلَ ذٰلِكَ

أَمَرْتُكَ أَمْراً حَازِماً فَعَصَيْتَنِي وَكَانَ مِنَ التَّوْفِيقِ قَتْلُ ابْنِ هَاشِمِ[1]

وقد اعتذروا: بأَنَّ هذا الإِطْلاق مجازٌ، وحسَّنه تنزيلُه نفسَهُ منزلةَ الملتزم إشارته.

فلمَّا استشعر المصنِّفُ هذه الاعتراضَاتِ على الحدين أراد حده بما يسلم من ذلك كُلّه، فقال هو: «اللَّفْظُ الدَّالُّ على طَلَبِ الفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الاسْتِعْلاء».

فاستعمل «اللفظ» بدل «القول»؛ ليحترز عن الاشْتراك، وقولُه: «الدال» احترازٌ من المُهْمَلِ، وقوله: «على طلب»، احْتِرَازٌ مِنَ الخَبَرِ، وقولُه: «الفعل» احترازٌ من النهي والاسْتفهام، ، وقولُه: «على سَبِيل الاسْتِعْلاَء» ليدخل فيه مثل قول عمرو:

أَمَـرْتُـكَ أَمْـراً حَـازِمـاً . . . . البيت

ويخرج منه الالتماسُ، والدعاء.

قوله: «والقيدُ الثَّاني: طلب الفِعْل، فنقول: مَاهِيَّةُ الطلب متصورة لِكُلِّ العقلاء تصوراً بَدَهِيًّا. . .» إلى آخره.

لم يختلف العقلاءُ في أنَّ الآمر حالة أمره، يجدُ في نفسه معنى ما يُعَبَّرُ عنه بالصِّيغَةِ.

لكن اخْتَلَفُوا في تَعْيين ذلك المعْنَىٰ، فزعمت الأَشْعَرِيَّةُ: أَنَّهُ اقتضاءٌ واستدعاء مغاير لماهية الإرادة.

وأنكرتِ المعتزلةُ ذلك، وقالوا: ليس في النفس إلاَّ الإِرادة، **فتنحل** من هذا: أَنَّ وِجْدَانَ أصل المعنى ضَرُورِيٌّ، وتصوره نظري، ولا يلزم مِنْ/ ١٣أ عِلْمنا بوجُودِ الشَّيْءِ بالضرورة ـ أن نتصوره ضرورة؛ فإنا نعلم وجود أَزْوَاجِنا بالضرورة، ولا نتصورها بالضرورة.

= كامل السؤدد ذا دهاء، ورأى ومكر، كأنما خلق للملك، وقال له النبي ﷺ: «إِنْ مَلَكْتَ فَاعْدِلْ» توفي في رجب سنة ستين.

ينظر ترجمته في: تهذيب الكمال ٣/ ١٣٤٤، تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٠٧ (٣٨٥)، خلاصة تهذيب الكمال ٣/ ٣٩، الكاشف ٣/ ١٥٧، تاريخ البخاري الكبير ٧/ ٣٢٦، تاريخ البخاري الصغير ١/ ٩٩، الثقات: ٣/ ٣٧٣، أسد الغابة ٥/ ٢٠٩، البداية والنهاية ٨/ ٢٩، شذرات الذهب ١/ ٤١٨، تجريد أسماء الصحابة ٢/ ٨٣، طبقات الحفاظ ٢٠، الاستيعاب ٣/ ١٤١٦.

(١) الشطر الأول من البيت عُزي للحصين بن المنذر الرقاشي، صاحب لواء ربيعة يوم صفين.

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادما

ينظر: شرح الحماسة للمرزوقي ٢/ ٨١٤، وحماسة البحتري، ومعجم الشعراء (١٩٢)، وفيه: «مغلوم الإمارة»، والوحشيات ص ٥٧ رقم (٧١) وبعده:

فما أنا بالباكي عليها صبابة وما أنا بالدَّاعي لترجع سالما

الطَّلَبُ مَعَ ٱلاسْتِعْلاَءِ؛ وَإِنَّمَا شَرَطْنَا ٱلاسْتِعْلاَءَ لاَ الْعُلُوَّ؛ لأَنَّ مَنْ قَالَ لِغَيْرِهِ: «افْعَلْ» عَلَىٰ

وكذلك نعلمُ بالضرورة ٱختصاصَ حجر المِغْنَاطِيس بخاصَّةِ جَذْبِ الحَدِيد، ولا نتصورها.

فدعْوَى المُصَنِّفِ: أن تصور ماهيته بَدَهِيَّة - غير صحيح.

وٱحْتجاجُه علىٰ أنه بَدَهِيٌّ بأَنَّ مَنْ لم يمارس شَيْئاً من الصنائع العلمية، ولم يعرف الحدود، والرسوم بأمرٍ ونَهْيٍ...».

يرد عليه: أَنَّ ذلك يستدعي وُجُودَ الشعور به، لاَ تَصوّر ماهيته.

قولُه: «ويدرك التفرقة بين طلب الفعل، وطلب الترك»: يعني بين الأمر، والنهي.

وقولُه: «وبين كُلِّ واحدٍ منهما»، يعني: بين الأمر، والنهي، وبين الخبر - يرد عليه: أَنَّ الفرق بين الشيئين، وتمايزهما لا يتوقفُ علىٰ فهم حقيقتهما ولا بُدّ؛ فإنا كما نفرق بين الشيئين بتباينهما في شَيْءٍ من الأَوْصاف الذاتية، فقد نفرّقُ بينهما بتباينهما في الخواص، وبأَن يعرض لأحدهما ما لا يعرض للآخر:

مثال الافتراق بالخواص في مسألتنا، أَنْ نقول: من خَاصِّيةِ الأمر تعلقه بفعل الغير، ومن خاصيَّةِ الإرادة التي تخصص أن تتعلق بفعل المريد.

وأيضاً فإنَّ الآمر قد يأمر بما يعجز عنه؛ كالعاجز عن القيام بِأَمْر غيره، بخلاف المريد.

ومثال افتراقها بالعارض: وجودُ أَحَدِهما بدون الآخر، وقد ذكر الأصحابُ له أَمْثِلَةً:

أحدها: أَنَّ اللّه تعالى أمر الكُفَّارَ والعُصَاةَ، ولم يرد إِيمانهم وطاعتهم؛ لأنه لو أراد ذلك - لوقع.

والثَّانِي: أنه لو حلف ليقضِيَنَّ غريمهُ دَيْنَه غداً، إِنْ شاء الله تعالى، فلم يقضِهِ في الغد مع التمكن - فإِنَّه لا يَحْنَثُ مع وجود الأمر.

الثالث: السيد المُعَاقَب من جِهة السلطان على ضَرْبِ عَبْدِه إذا اعتذر بأنه يُخَالِفُه، وأراد تَحْقِيقَ عُذْرِه بأمره بحَضْرةِ الملك، فإِنَّه يأمره، ولا يريد ٱمتثالَهُ.

وَٱعْتُرِضَ على هذا الوجْهِ: بأَنَّ الوارد منه - والحالة هذه - ليس حقيقةَ الأَمْر، وإِنَّما هو إرادة الأمر، وإظهاره، وعذره يتمهد مع التلبيس.

قالوا: ومثله واردٌ عليكم في الطلب النفسي.

الرابع: قصة إبراهيم - عليه السلام - فإِنَّه أُمِرَ بذبح ولده[1]، ثم نُسِخَ عنه قبل الامتثالِ، ولو

---

(١) قال الشيخ أبو إسحاق: «فإن قيل: الذي أُمِرَ به مقدمات الذبح من الإضجاع، وتله للجبين، وقد فعل ذلك.

قلنا: هذا خلاف الظاهر الذي في القرآن؛ ولأنه لو كان المأمور به هو المُقَدِّمات، لم يكن في ذلك بلاء مبين، ولا احتاج فيه إلى صبر، وقد قال عز وجل: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (١٠٦)﴾ [الصافات: ١٠٦] وقال: ﴿سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ فدل على أن الأمر تناول جميع ذلك، ولأنه لو كان المأمور به مقدمات الذبح؛ لما احتاج فيه إلى الفداء؛ لأنه قد فعل ذلك، وقد قال عز =

سَبِيلِ التَّضَرُّعِ إِلَيْهِ ـ: لاَ يُقَالُ: «إِنَّهُ أَمَرَهُ» وَإِنْ كَانَ أَعْلَىٰ رُتْبَةً مِنْهُ، وَمَنْ قَالَ لِغَيْرِهِ: «افْعَلْ» عَلَىٰ سَبِيلِ ٱلاسْتِعْلاَءِ؛ : يُقَالُ: «إِنَّهُ أَمَرَهُ» وَإِنْ كَانَ أَدْنَىٰ رُتْبَةً مِنْهُ؛ وَلِذٰلِكَ فَإِنَّهُمْ يَصِفُونَ مَنْ هٰذَا شَأْنُهُ بِالْجَهْلِ وَالْحُمْقِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَمَرَ مَنْ هُوَ أَعْلَىٰ مِنْهُ رُتْبَةً.

الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ

الأَكْثَرُونَ ٱتَّفَقُوا عَلَىٰ أَنَّ صِيغَةَ «ٱفْعَلْ» تُفِيدُ التَّرْجِيحَ، وَهٰؤُلاَءِ ٱخْتَلَفُوا: فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ مُتَعَيِّنٌ لِلْوُجُوبِ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ دَائِرٌ بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ، وَهٰؤُلاَءِ ٱخْتَلَفُوا عَلَىٰ ثَلاَثَةِ أَوْجُهٍ:

الأَوَّلُ: أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مُشْتَرَكاً بَيْنَهُمَا؛ بِأَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِيهِمَا.

كان المأمورُ به مرادَ الوقوعِ من الله تعالى، لَمَا صحَّ نسخه.

ولهم في هذه القاعدة مَنعٌ، وعلى الاحْتِجاج بالآية مقاومة مذكورة في الكتب المطولة.

وقد نتخيَّلُ أَنَّ في دعواه: أَنَّ تصور الطلب بدهي، مع احْتِجَاجِه على بداهته ـ تناقضاً؛ فإِنَّ البدهي لا يحتج عليه.

ويُمْكِنُ أَنْ يُقالَ: لا يلزم مِنْ تصوُّرِ الشيء بالبديهةِ إِدْرَاكُ وصفه بالبدهية.

قولُه في القيد الثالث: «على/١٣ب سبيل الاِسْتِعلاء لا العُلُوّ» واضحٌ، وقد تقدم البحثُ فيه في حَدِّ المعتزلة.

[قوله]: «صيغة أفْعَلْ تفيد الترجيحَ، وهؤلاء اختلفوا..» إلى آخر نقل المذاهب[1].

قوله: تفيد الترجيح: يعني ترجيح الفِعْل على التَّرْكِ؛ وإِنَّما قيده بالأكثرين احترازاً مِنْ مذهب الواقفية، ومِنْ مذهب مَنْ يُنْزلها على الإباحة.

وبالجُمْلَةِ: فإِنَّ «افعل» تَرِدُ لِسِتَّة عَشَرَ معنى:

الأول: الوُجُوب؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة ٤٣].

= وجل: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ فبطل ما قالوه.

فإن قيل: قد فعل الذبح، وكلما قطع جزءاً التحم.

قلنا: لو كان هذا صحيحاً؛ لكان قد ذكره الله ـ سبحانه ـ وأخبره عنه؛ لأن ذلك من المعجزات، والآيات الباهرة الظاهرة. التبصرة ١٨ ـ ١٩.

(١) ينظر: البرهان ١/٢١٢، المحصول ١/٢/٦٢، الإحكام للآمدي ١/١٢٢، المستصفى ١/٤٢٠، التمهيد للإسنوي ٢٦٩، المنخول ١٠٥، شرح العضد ٢/٧٩، شرح الكوكب ٢/٤١، المعتمد ١/٥٧، التبصرة ٢٧، كشف الأسرار ١/١٠٧، حاشية البناني ١/٣١٦، فواتح الرحموت ١/٣٧٣، تيسير التحرير ١/٣٥١، أصول السرخسي ١/١٥، الوصول إلى الأصول ١/١٣٣، تقريب الوصول (٩٣)، ميزان الأصول ١/٢١٧.

وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي أَحَدِهِمَا، مَجَازاً فِي الثَّانِي؛ إِلاَّ أَنَّهُ لاَ يُعْلَمُ أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي أَيِّهِمَا، وَمَجَازٌ فِي أَيِّهِمَا.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ يُفِيدُ التَّرْجِيحَ الَّذِي هُوَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ التَّرْجِيحِ المَانِعِ مِنَ النَّقِيضِ، وَبَيْنَ التَّرْجِيحِ الَّذِي يَجُوزُ مَعَهُ النَّقِيضُ، وَلاَ دَلاَلَةَ فِيهِ أَلْبَتَّةَ لاَ عَلَىٰ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ، وَلاَ عَلَى الإِذْنِ فِيهِ، وَهٰذَا الْوَجْهُ أَحْسَنُ الْوُجُوهِ الثَّلاثَةِ.

وَمِنْهُم مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يُفِيدُ النَّدْبُ؛ وَهٰذَا الْقَوْلُ قَوِيٌّ أَيْضاً.

الثاني: النَّدْب؛ كقوله تَعَالىٰ: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور ٣٣].

الثالث: الإِبَاحَة؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة ٢].

الرابع: التهديد؛ كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت ٤٠].

الخامس: الإِرْشَاد؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة ٢٨٢]، ، فيفارق النَّدب: بأنه لمصالح الدُّنْيَا.

السادس: التَّأْدِيب؛ كقوله ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ لابْنِ عَبَّاسٍ ـ رضي الله عنه ـ: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ[1]...».

ويفارق الإِرْشَادَ: بأَنَّه لحقِّ الغير.

السابع: التَّسْوِيَة؛ كقوله تعالىٰ: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور ١٦].

الثامن: الإِهَانَة؛ كقوله تعالىٰ: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان ٤٩].

التاسع: الاحْتِقَار؛ كقوله تعالىٰ: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه ٧٢].

العاشر: الإِنْذار؛ كقوله تَعَالَىٰ: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ [إبراهيم ٣٠].

الحادي عشر: الامْتِنان؛ كقوله تعالىٰ: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [الأعراف ١٦٠].

الثاني عشر: الإِكرام؛ كقوله تعالىٰ: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦].

الثَّالِثَ عَشَر: التَّعْجِيز؛ كقوله تعالىٰ: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [يونس ٣٨].

---

(١) أخرجه البخاري (٩/ ٥٢١) كتاب: الأطعمة، باب: التسمية على الطعام، والأكل باليمين حديث (٥٣٧٦)، ومسلم (٣/ ١٥٩٩) كتاب: الأشربة، باب: آداب الطعام والشراب حديث (١٠٨/ ٢٠٢٢)، وابن ماجه (٢/ ١٠٨٧) كتاب: الأطعمة، باب: الأكل باليمين حديث (٣٢٦٧)، والدارمي (٢/ ١٠٠) كتاب: الأطعمة، باب: في الذي يأكل مما يليه، والبيهقي (٧/ ٢٧٧)، وأحمد (٤/ ٢٦)، والبغوي في «شرح السنة» (٦/ ٦١ ـ بتحقيقنا)، كلهم من طريق وهب بن كيسان أنه سمع عمر بن أبي سلمة يقول: كنت غلاما في حجر النبي ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصحفة، فقال لي رسول الله ﷺ: «يَا غُلاَمُ، سَمِّ اللَّهَ، وَكُلْ بِيَمِينِكَ، وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ».

تنبيه: قول المؤلف: كقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ لابن عباس، رضي الله عنهما: «كل مما يليك» ـ خطأ؛ صوابه: قوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة؛ كما جاء في طرق الحديث.

ٱحْتَجَّ ٱلْقَائِلُونَ بِالْوُجُوبِ بِوُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَىٰ لإِبْلِيسَ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ وَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنْهُ

الرابعَ عَشَر: الدعاء؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱغْفِرْ لَنَا﴾ [البقرة ٢٨٦].

الخَامِسَ عَشَر: التكوين؛ كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة ٦٥].

السَّادِسَ عَشَرَ: التمنّي؛ كقول امرئ القيس[1] [الطويل]:

أَلاَ أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلاَ انْجَلِي ... ...[2]

ومنهم من لم يَعُدّ الإِنْذَارَ، واكتفى بالتهديدِ، ، واتفق الجميعُ على أنّ استعمالها فيما عدا الأربعة الأول بطريق المجاز.

واختلفوا في الأربعة الأُوَلِ: وهي الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد: فذهب الأَشْعريُّ والقاضي إلى: أَنَّها مشتركة في الأربعة، ومقتضاها عند عدم القَرَائِنِ الوقْفُ.

ومنهم من غَلاَ في الوَقْفِ، فقال: يحتمل إِطْلاَقها بطريق الحَقِيقة في الجميع، أو في البعْضِ، والباقي مجازٌ، إلاّ أَنَّا لاَ نَدْرِي، فيكون الوقْفُ في المراد، وكيفية الوضع معاً.

ومنهم مَنْ أخرج التهديد، وزعم أنها مترددة بين الثلاثة.

ومنهم مَنْ أَخْرَجَ الإِباحة أَيْضاً، قَالَ:/ ١٤أ وهي مُتَرَدِّدَةٌ بين الوجوب والندب، ، وهو معنى قول صاحب الكتاب: ٱتفق الأكثرون على أَنَّ صيغة «افْعَلْ» تُفِيدُ التَّرْجِيحَ، فتخرج الإِبَاحَة، والحظر؛ لأنَّ الإباحةَ لا ترجيح فيها للفعل على الترك، ولا لِلتَّرْكِ على الفِعْل، والحظر ترجيحٌ لجانب الترك.

---

(١) امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندى، من بني آكل المرار أشهر شعراء العرب على الإطلاق، اشتهر بلقبه.
ويعرف بالملك الضِّلّيل؛ لاضطراب أمره طول حياته. وكتب الأدب مشحونة بأخباره، له شعر كثير وديوان شعر وله معلقة مشهورة التي مطلعها:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ ... بِسَقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

ينظر: ترجمته في الأغاني ٩/٧٧، خزانة الأدب ١/١٦٠
الأعلام ٢/١١، ١٢.

(٢) صدر بيت، وعجزه:

.... بِصُبْحٍ وَمَا الإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ

ينظر: ديوانه ص ١٨، والأزهيّة ص ٢٧١، وخزانة الأدب ٢/٣٢٦، ٣٢٧، وسرّ صناعة الإعراب ٢/٥١٣، ولسان العرب ١١/٣٦١ (شلل)، والمقاصد النحويّة ٤/٣١٧، وبلا نسبة في أوضح المسالك ٤/٩٣، وجواهر الأدب ص ٧٨، ورصف المباني ص ٧٩، وشرح الأشموني ٢/٤٩٣.
والشاهد فيه قوله: «أيُّها اللّيل»؛ فإنه نداء وخطاب لما لا يعقل ـ وهو الليل ـ وليس اسم صوت؛ لكونه لا يشبه اسم الفعل. ويروى: «فيك بأمثل»، وفي هذه الرواية شاهد على مجيء «في» بمعنى «مِن».

ٱلاسْتِفْهَامَ؛ لأَنَّهُ عَلَى ٱللهِ تَعَالَىٰ مُحَالٌ، بَلِ الذَّمَّ؛ فَإِنَّهُ لاَ عُذْرَ لَهُ فِي التَّرْكِ بَعْدَ وُرُودِ الأَمْرِ؛ هٰذَا هُوَ الْمَفهُومُ مِنْ قَوْلِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ: «مَا مَنَعَكَ مِنْ دُخُولِ الدَّارِ؛ إِذْ أَمَرْتُكَ؟!» إِذَا لَمْ يَكُنْ مُسْتفْهِماً، وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الأَمْرُ لِلْوُجُوبِ، لَمَا ذَمَّهُ اللهُ تَعَالَىٰ عَلَى التَّرْكِ، وَلَكَانَ لإِبْلِيسَ أَنْ يَقُولَ: «إِنَّكَ أَمَرْتَنِي بِالسُّجُودِ، وَمَا أَوْجَبْتَهُ عَلَيَّ؛ فَكَيْفَ تَلُومُنِي؟!».

وهؤلاءِ اختلفوا على ما ذكر:

فمنهم مَنْ قَالَ: هي حَقِيقَةٌ فيهما، ولا يتعين لأَحدهما إِلاَّ بقرينة.

ومنهم مَنْ قال: إِنَّها حقيقة في أحدهما، مجازٌ في الآخر، إِلاَّ أنا لا ندري أيهما الحقيقة.

ومنهم مَنْ قال: تُفِيدُ أَصْل الترجيح، أما أنه مانع من النقيض، أو غير مانع، فلا يعرف إِلاَّ بقرينة.

قوله: «وهذا الوجهُ أَحْسَنُ الوجوه» يعني: لِخُلوِّه عن الاشْتِرَاكِ، والمجاز.

ومنهم مَنْ قال: تُفِيد النَّدْبَ؛ لأَنَّهُ المتيقن، ولحوق الذم بالترك مشكوكٌ فيه.

ومذهب الفقهاء: أنها حقيقةٌ في الوجُوب، مجازٌ فِيمَا عداه. ثم اختلف هَؤُلاَءِ:

فمنهم مَنْ قال: تُفِيدُ الوُجُوبَ وضعاً،، ومنهم من قال: تفيده شرعاً،، والحجج تأتي على المذهبين، إِنْ شاء الله تعالى.

قوله: ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ وليس المراد منه الاسْتفهامَ» يعني: أَنَّ الاستفهامَ يلزم منه الاستبهام، وهو جهل، وهو على الله تعالى محالٌ، فَتَعَيَّنَ حمله على مجازه، وهو إما التقرير؛ كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح ١]

أو التوبيخ؛ كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ [يس ٦٠].

وهذا التوبيخ والذم على الترك مِنْ خاصية الوجوب، فدلَّ على أَنَّ الأمر في الآية للوجوب.

قوله: «فإِنْ قالوا: لعلَّ الأمر في تلك اللغة كان مفيداً للوجوب»:

تقريره: بأَنَّ النزاع لم يقع في أن الأمر يذم تاركه، وإنما النزاع في أن «افعل» بمجردها للوجوب، أو لا؟

فَإِنْ قُلْتُمْ: إن أمر الملائكة الذي يشمل إبليس كان بصيغة «افعل»، ولعلّه كان بصيغة ناصة من لغةٍ أُخرىٰ، فلا تفيد ذلك المطلوب.

قوله في الجواب: «قلنا: الظاهر يقتضي تَرْتِيبَ الذمِّ على مخالفة الأمر بأيِّ لغَةٍ كان».

يقال له: هذا لا يدفع السؤال؛ فإِنَّ تلك اللغة جاز أَنْ تكون ناصَّةً؛ فلا تفيد المطلوب.

وقد أُجِيب عنه بجوابٍ آخرَ: وهو أن المطلق يُحْمَلُ على المقيَّد إذا اتحدت الواقعةُ؛ وقد قال الله تعالى في آية أُخرىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ﴾ [البقرة ٣٤]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر ٢٩].

فَإِنْ قُلْتَ: «لَعَلَّ الأَمْرَ - فِي تِلْكَ اللُّغَةِ - يُفِيدُ الْوُجُوبَ؛ فَلِمَ قُلْتَ بِأَنَّهُ فِي هٰذِهِ اللُّغَةِ كَذٰلِكَ؟!»:

قُلْتُ: الظَّاهِرُ يَقْتَضِي تَرْتِيبَ الذَّمِّ عَلَىٰ مُخَالَفَةِ الأَمْرِ، فَتَخْصِيصُهُ بِأَمْرٍ خَاصٍّ خِلاَفُ الظَّاهِرِ.

الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ ذَمَّهُمْ عَلَىٰ أَنَّهُمْ تَرَكُوا مَا قِيلَ لَهُمْ: «ٱفْعَلُوهُ»؛ وَذَلِكَ يُفِيدُ أَنَّ ظَاهِرَ الأَمْرِ لِلْوُجُوبِ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ - دَعَا أَبَا سَعِيدٍ الخُدْرِيَّ[1] - رَضِيَ الله عَنْهُ - فَلَمْ

ويرد عليه: أنه لا يتعين أَنْ يكونَ قد ورد الأمر بنفس هذه الصيغة، بل جاز أَنْ يكونَ ذلك ترجمةً في سائر قَصَصِ الأنبياءِ المحكيَّةِ عنهم في القرآن بأَلْفاظٍ مختلفة.

ويرد على أصل الدليل أَنَّه يحتمل إفادته الوجوبَ لانْضِمام قرائن.

وأُجِيبَ عنه: بأَنَّ الأصل/١٤ب انتفاءُ القرائن، ولو كان هذا الاحتمال ضَارًّا لسقط الاحتجاج بسائر الظواهر والأحوال، بل الظاهر مِنَ الآية: أَنَّ الذم لم يكن لمجرد الترك، بَلْ للترك بصفة الإِبَاءِ، والاستكبار، وَزَعْمِهِ أَنَّ الأمر بسجود الأعلى لِلأَدْنَىٰ خلاف الحكمة؛ ولهذا حكم بكفره، فلم يكنِ الذَّم على مُجَرَّدِ التركِ.

ومما يُنَبَّهُ له: أن المحتجَّ بهذه الحُجَّة وما بعدها إِنْ كان مطلوبه القطع، فمجرد هذه الاحتمالاَتِ قادِحٌ وكافٍ في ردِّها، ولا يُغْنِيه الاعتذارُ بأَنّه خلاف الظاهر، وميلُ القاضِي وأكثرِ الأُصوليِّين[2] إلى أَنَّ المطلوب منها القَطْعُ، وإِنْ كان المطلوب منها الظنُّ فهي كافِيةٌ، وإليه مَيْلُ المصنِّف؛ لأَنَّ مآلها إلى العمل، والعملُ يكفي فيه غلبةُ الظنِّ.

---

(١) هو: سعد بن مالك بن سنان بن ثعلبة بن عبيد بن الأبجر (خدرة) بن عوف بن الحارث بن الخزرج، أبو سعيد الخدري، الأنصاري. توفي سنة ٧٤هـ.
قال ابن الأثير:
كان من الحفاظ لحديث رسول الله ﷺ المكثرين، ومن العلماء الفضلاء العقلاء. روى عن أبي سعيد. قال: عُرضت على رسول الله ﷺ يوم الخندق، وأنا ابن ثلاث عشرة؛ فجعل أبي يأخذ بيدي، ويقول: يا رسول الله إنه عَبْل العظام؛ فردني.
ينظر ترجمته في: أسد الغابة (٦/ ١٤٣)، الإصابة (٧/ ٨٤)، الاستيعاب (٢/ ١٦٧١)، تجريد أسماء الصحابة (٢/ ١٧٢)، الأنساب (٥/ ٦)، الإكمال (٣/ ٢٩٦)، تهذيب الكمال (٣/ ١٦٠٩)، تقريب التهذيب (٢/ ٤٢٨).

(٢) ينظر فواتح الرحموت ١/ ٣٧٣، وإرشاد الفحول ص ٩٥.

يُجِبْهُ؛ لأَنَّهُ كَانَ فِي الصَّلاَةِ؛ فَقَالَ ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَ؛ وَقَدْ سَمِعْتَ قَوْلَهُ تَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾»[1]؛ فَذَمَّهُ عَلَىٰ تَرْكِ ٱلاسْتِجَابَةِ عِنْدَ وُرُودِ الأَمْرِ؛ وَذَٰلِكَ يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ مُجَرَّدَ الأَمْرِ لِلْوُجُوبِ.

الرَّابِعُ: قَوْلُهُ ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ: «لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَىٰ أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ» وَكَلِمَةُ «لَوْلاَ» تُفِيدُ ٱنْتِفَاءَ الشَّيْءِ لأَجْلِ وُجُودِ غَيْرِهِ؛ فَهَهُنَا: تُفِيدُ ٱنْتِفَاءَ الأَمْرِ؛ لأَجْلِ

قولُه: «الثَّانِي: قولُه تَعَالَىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات ٤٨]، ذمهم على أنهم لا يركعون».

وأُورِدَ عليه: أَنَّ الذم احتمل أَنْ يكونَ للتكذِيب ورد الأمر، لا لعدم امتثاله.

وأُجِيب: بأَنَّ ظاهره لترك الأمر، فإِذَا اجتمع معه التكذيبُ، وقد ترتب عليهما الذَّمُّ والويلُ ـ نزل الويلُ على التكذيب والذم على الترك.

قوله: «الثَّالِثُ: أَنَّهُ ـ عليه الصلاة والسلام ـ دعا أَبَا سَعِيدٍ الخُدْرِيَّ، وهو في الصلاة، فلم يُجِبْهُ، فقال ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَ، وَقَدْ سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال ٢٤].

تقريرُه: أَنَّهُ وَبَّخَهُ على ترك الإِجَابة بقولِه: «ما منعك أَنْ تُجِيب».

ويرد عليه: أَنَّ قولَهُ: «مَا مَنَعَكَ» لا يتعيَّنُ للتوبيخ، بل يحتملُ الاسْتفهامَ؛ لاعتقادِ الرسُول ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ اسْتِبْهَامَ الأمر عليه مِنْ حيثُ إِنَّ الكلامَ ممنوع في الصلاة، والإجابة كلام؛

فأرادَ ـ صلى الله عليه وسلَّم ـ إِفهامه أَنَّ إِجابة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ليسَتْ مِنْ جِنْس الكلام الممنُوعِ في الصلاة.

قوله: «الرابعُ: قوله ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ: «لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَىٰ أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ[2]...» إِلى آخره».

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مالك (١/ ٦٦) كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في السواك حديث (١١٤)، والبخاري (٢/ ٤٣٥) كتاب: الجمعة، باب: السواك يوم الجمعة حديث (٨٨٧)، ومسلم (١/ ٢٢٠) كتاب: الطهارة، باب: السواك حديث (٤٢/ ٢٥٢)، وأبو عوانة (١/ ١٩١)، والنسائي (١/ ١٢) كتاب: الطهارة، باب: الرخصة في السواك بالعشي للصائم حديث (٧)، والدارمي (١/ ١٧٤) كتاب: الطهارة، باب: في السواك، والشافعي في «المسند» (١/ ٣٠) كتاب: الطهارة، باب: في صفة الوضوء حديث (٧٢)، وفي «الأم» (١/ ٢٣) باب السواك، والحميدي (٢/ ٤٢٨) رقم (٩٦٥)، وابن خزيمة (١/ ٧٢)، وابن حبان (١٠٦٨)، وأبو يعلى (١١/ ١٥٠) رقم (٦٢٧٠)، والطحاوي في =

وُجُودِ الْمَشَقَّةِ؛ فَهٰذَا يَقْتَضِي أَنَّ السِّوَاكَ غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ، وَأَجْمَعَتِ الأُمَّةُ عَلَى أَنَّ السِّوَاكَ مَنْدُوبٌ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ الْمَنْدُوبُ مَأْمُوراً بِهِ، وَإِذَا ثَبَتَ هٰذَا: ظَهَرَ أَنَّ الأَمْرَ لاَ يَحْصُلُ إِلاَّ عِنْدَ الْوُجُوبِ.

الْخَامِسُ: رُوِيَ فِي خَبَرِ بَرِيرَةَ؛ أَنَّهَا قَالَتْ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ: «أَتَأْمُرُنِي بِذٰلِكَ؟ فَقَالَ ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ: «لاَ؛ إِنَّمَا أَشْفَعُ» نَفَى الأَمْرَ مَعَ حُصُولِ الشَّفَاعَةِ الدَّالَّةِ عَلَى النَّدْبِيَّةِ؛ وَذٰلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَنْدُوبَ غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ.

تقريرُه: أنه نفى الأَمْرَ بالسواك مع ثبوت النَّدْبِ بالإجماع، فيتعيَّنُ أَنْ يكون الأمر للوجوب.

ويرد عليه: أنه يحتملُ أَنْ يكون المرادُ لأَمرتُهم وجوباً.

قوله: «الخامسُ: ما رُوِيَ في خبر بَرِيرَةَ[1]: أَنَّها قالتْ لرسول الله ﷺ: أَتَأْمُرُنِي بِذَلِكَ؟

= «شرح معاني الآثار» (١/ ٤٤)، والبيهقي (١/ ٣٥) كتاب: الطهارة، والبغوي في «شرح السنة» (١/ ٢٩٣ ـ بتحقيقنا)، كلهم من طريق أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة به.

وأخرجه الترمذي (١/ ٣٤) كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في السواك حديث (٢٢)، وأحمد (٢/ ٢٥٩، ٢٨٧، ٣٩٩، ٤٢٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٤٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨/ ٣٨٦)، والخطيب في «تاريخه» (٩/ ٣٤٦) من طريق محمد بن عمرو، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة.

وقال الترمذي: وقد روى هذا الحديث محمد بن إسحاق، عن محمد بن إبراهيم، عن أبي سلمة، عن زيد بن خالد، عن النبي ﷺ وحديث أبي سلمة، عن أبي هريرة، وزيد بن خالد، عن النبي ﷺ كلاهما عندي صحيح؛ لأنه قد روي من غير وجه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ هذا الحديث، وحديث أبي هريرة إنما صح؛ لأنه قد روي من غير وجه، وأما محمد بن إسماعيل؛ فزعم أن حديث أبي سلمة عن زيد بن خالد أصح. اهـ.

وأخرجه أحمد (٢/ ٤٦٠، ٥١٧)، وابن خزيمة (١/ ٧٣) رقم (١٤٠)، وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٦٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٤٣)، وابن المنذر في «الأوسط» رقم (٣٣٥)، والبيهقي (١/ ٣٥) كتاب: الطهارة، كلهم من طريق مالك، عن الزهري، عن حميد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة مرفوعاً.

وأخرجه ابن ماجه (١/ ١٠٥) كتاب: الطهارة، باب: السواك حديث (٢٨٧)، وأحمد (٢/ ٢٥٠)، وعبد الرزاق (١/ ٥٥٥) رقم (٢١٠٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٤٤)، والبيهقي (١/ ٣٦) كتاب: الطهارة، كلهم من طريق سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبي هريرة به.

(١) بريرة مولاة عائشة، صحابية، لها حديث، وعنها عروة عاشت إلى زمن يزيد بن معاوية.

ينظر ترجمتها في: تهذيب التهذيب (١٢/ ٤٠٣ت ٢٧٤١)، تقريب التهذيب ٢/ ٥٩١، الثقات ٣/ ٣٨، أسد الغابة ٧/ ٣٩، أعلام النساء ١/ ١٠٩، السمط الثمين ٢١٠، الدر المنثور ٩٤، الاستيعاب ٤/ ١٧٩٥، الإصابة ٧/ ٥٣٥، تجريد أسماء الصحابة ٢/ ٢٥١، الكاشف ٣/ ٤٦٥، المغني ٤٤٧، ٤٤٨، تهذيب الكمال ١٦٧٩، الخلاصة ٣/ ٣٧٦، أسماء الصحابة الرواة ت ٩٨٩.

السَّادِسُ: قَوْلُهُ ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ، فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ».

لاَ يُقَالُ: «إِنَّ قَوْلَهُ: «فَأْتُوا مِنْهُ» صِيغَةُ أَمْرٍ؛ فَالاسْتِدْلاَلُ بِهِ عَلَى أَنَّ الأَمْرَ لِلْوُجُوبِ ـ إِثْبَاتُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ»؛

فَقَالَ: لاَ، إِنَّمَا أَنَا شَفِيعٌ»[1].

نفى الأمر مع حُصُولِ الشفاعة الدَّالةِ على الندبية.

قصة الحال: أَنَّ بَرِيرَةَ لما عتقتْ تحت عبدٍ فقال لها ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «مَلَكْتِ نَفْسَكِ فَاخْتَارِي»، فاختارت فِرَاقَهُ، فشقَّ عليه ذلك؛ فاسْتَشْفَعَ برسول الله ﷺ فقال لها: «كَيْفَ لَوْ رَاجَعْتِهِ؟ فَإِنَّما هُوَ أَبُو وَلَدِكِ»[2].

فلم يرد منه ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ صيغة أمر، وإنَّما ورد منه تحضيضٌ، والتَّحْضِيضُ يستلزم الطَّلَب، /١١٥أ فتردد ذلك عندها بين أن يكون أَمْراً فتمتثله، أو شفاعة.

وقول المصنف: «إنَّ الشفاعة دالَّةٌ على الندب» ـ ممنوع؛ وإنَّما تدل على الندب إذا كانت لغَرَضِ الآخرة، وأمَّا غرضُ الدنيا فمحض إرْشادٍ؛ فلم يتحقق أمرٌ ألبتَّةَ.

قوله: «السَّادِسُ: قوله ـ عليه الصلاةُ والسَّلاَمُ ـ: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»[3].

---

(١) أخرجه أحمد (٦/ ٤٢ ـ ٢٠٩)، ومسلم (٢/ ١١٤٣) كتاب: العتق، باب: إنما الولاء لمن أعتق حديث (٩/ ١٥٠٤)، وأبو داود (٢/ ٦٧٢) كتاب: الطلاق، باب: في المملوكة تعتق، وهي تحت حر أو عبد. . . الحديث (٢٢٣٣)، والترمذي (٣/ ٤٦٠ ـ ٤٦١) كتاب: الرضاع، باب: ما جاء في المرأة تعتق ولها زوج. . . الحديث (١١٥٤)، وابن ماجه (١/ ٦٧٠ ـ ٦٧١) كتاب: الطلاق، باب: خيار الأمة إذا أعتقت. . . الحديث (٢٠٧٤) و(٢٠٧٥)، والدارقطني (١/ ٢٨٩) كتاب: النكاح، باب: المهر. . . الحديث (١٦٦)، والبيهقي (٧/ ٢٢١) كتاب: النكاح، باب: الأمة تعتق وزوجها عبد من حديث عائشة: أن بريرة عتقت وكان زوجها عبداً؛ فخيرها رسول الله ﷺ «ولو كان حرًا لم يخيرها».

(٢) ينظر: تخريج الحديث السابق.

(٣) أخرجه البخاري (١٣/ ٢٦٤) كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنة رسول الله ﷺ حديث (٧٢٨٨) ومسلم (٤/ ١٨٣١) كتاب: الفضائل، باب: توقيره ﷺ حديث (١٣١/ ١٣٣٧)، وأحمد (٢/ ٢٥٨)، والحميدي (٢/ ٤٧٧) رقم (١١٢٥)، وأبو يعلى (١١/ ١٩٥) رقم (٦٣٠٥)، كلهم من طريق أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ذروني ما تركتكم؛ فإنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فما نهيتكم عنه؛ فاجتنبوه، وما أمرتكم به؛ فأتوا منه ما استطعتم».
ومن طريق أبي الزناد: أخرجه البغوي في «شرح السنة» (١/ ١٧٧ ـ بتحقيقنا).
وللحديث طرق أخرى، عن أبي هريرة:
فأخرجه مسلم (٢/ ٩٧٥) كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر حديث (٤١٢/ ١٣٣٧)، =

لأنَّا نَقُولُ: إنَّ الأَمْرَ الأَوَّلَ دَلَّ عَلَى أَصْلِ الرُّجْحَانِ، فَلَمَّا قَالَ مَرَّةً أُخْرَىٰ: «فَأْتُوا مِنْهُ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ» ٱمْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ: «فَأْتُوا مِنْهُ» أَصْلَ التَّرْجِيحِ؛ وَإِلاَّ لَزِمَ التَّكْرَارُ الْخَالِي عَنِ الْفَائِدَةِ؛ فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى فَائِدَةٍ زَائِدَةٍ، وَتَأْكِيدُ الطَّلَبِ - بِحَيْثُ يَمْنَعُ مِنَ التَّرْكِ فَائِدَةٌ زَائِدَةٌ؛ فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَيْهِ، إلاَّ أَنْ يَذْكُرَ الخَصْمُ مَا يَصْلُحُ مُعَارِضاً، ثُمَّ تَأَكَّدَ مَا ذَكَرْنَا بِقَوْلِهِ: «مَا ٱسْتَطَعْتُمْ»؛ فَإِنَّهُ يُفِيدُ الْمُبَالَغَةَ التَّامَّةَ فِي الطَّلَبِ؛ وَذٰلِكَ يُفِيدُ الْمَنْعَ مِنَ التَّرْكِ.

هذا الحديثُ احتجَّ به الغَزاليُّ، وغيرُه على الندب»[1].

تقريره: أنه لما قال - عليه الصلاةُ والسلام -: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ فَانْتَهُوا»، أمر بالانتهاءِ مُطْلقاً، ورد الأمر إلى إِرَادَتنا، والمردود إلى إرادتنا هو المندوب.

ويرد عليهم: بأنَّه لا يُفهم مِنْ قولِه: «مَا ٱسْتَطَعْتُمْ» الندب؛ فإنَّ الوُجُوبَ مُقَيَّدٌ أيضاً بالاستطاعة؛ قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

قولُه: «لاَ يُقالُ: «فأْتُوا» صيغة أمر، فالاستدلالُ به على أنَّ الأمر للوجُوبِ - إثباتٌ لِلشَّيْءِ بنفسه».

تقريره: أنَّ النزاعَ في مطلق صيغة «افعل» المجردة عن القرائن: هل تكون حقيقةً في الوجوب، أو لا؟ [و] قوله: «فأْتوا» فرد مِنْ أفرادها، وصورة من صور محلِّ النزاع،، وإثبات الكل بفرد منه يستلزم إثبات الشيء بنفسه، وهو دور؛ فإنَّه لا يثبتُ أنْ قوله: «فأتوا» للوجوب، ما لم يثبت أنَّ «افعل» للوجوبِ،، ولا يثبتُ أنَّ «افعل» للوجوب، ما لم يثبت أن «فأتوا» للوجوب.

قوله في الجواب: «لأنَّا نقولُ: إنَّ الأمر الأول دَلَّ على أَصْل الرُّجْحَانِ، فحمْلُ قوله:

= والنسائي (٥/ ١١٠) كتاب: الحج، باب: وجوب الحج، وأحمد (٢/ ٤٤٧ - ٤٤٨، ٤٥٧، ٤٦٧، ٥٠٨)، وابن خزيمة رقم (٢٥٠٨) من طريق محمد بن زياد، عن أبي هريرة.
وأخرجه عبد الرزاق (١١/ ٢٢٠) رقم (٢٠٣٧٤)، ومسلم (٤/ ١٨٣١) كتاب: الفضائل، باب: توقيره ﷺ (١٣١/ ١٣٣٧)، وأحمد (٢/ ٣١٣)، والبغوي في «شرح السنة» (١/ ١٧٦ - بتحقيقنا) من طريق همام بن منبه، عن أبي هريرة.
وأخرجه أحمد (٢/ ٢٤٧، ٤٢٨، ٥١٧)، والحميدي (٢/ ٤٧٧) رقم (١١٢٥)، وابن حبان (٢٠٩٧ - الإحسان) من طريق محمد بن عجلان، عن أبيه، عن أبي هريرة.
وأخرجه مسلم (٤/ ١٨٣١) كتاب: الفضائل، باب: توقيره ﷺ حديث (١٣١/ ١٣٣٧)، والترمذي (٥/ ٤٥ - ٤٦) كتاب: العلم، باب: في الانتهاء عما نهى عنه رسول الله ﷺ حديث (٢٦٧٩) من طريق همام بن المنبه، عن أبي هريرة.

(١) ينظر: المستصفى (١/ ٧٥).

السَّابِعُ: أَنَّ تَارِكَ المَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ، وَكُلُّ عَاصٍ يَسْتَحِقُّ العِقَابَ؛ فَتَارِكُ المَأْمُورِ بِهِ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ، وَلاَ مَعْنَىٰ لِقَوْلِنَا: «إِنَّ الأَمْرَ يُفِيدُ الْوُجُوبَ» إِلاَّ هٰذَا:

أَمَّا الأَوَّلُ: فَلِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَلاَ أَعْصِي لَكَ أَمْراً﴾ [الكهف ٦٩].

وَقَوْلِهِ: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه ٩٣].

وَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿لاَ يَعْصُونَ ٱللهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦٦].

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿مَنْ يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾.

الثَّامِنُ: أَنَّ الْعَبْدَ، إِذَا لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ بِهِ سَيِّدُهُ، ٱقْتَصَرَ الْعُقَلاَءُ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ - فِي تَعْلِيلِ حُسْنِ ذَمِّهِ - عَلَى أَنْ يَقُولُوا: «أَمَرَهُ سَيِّدُهُ بِكَذَا، فَلَمْ يفْعَلْ»؛ فَدَلَّ كَوْنُ هٰذَا الْمَفْهُومِ عِلَّةً فِي تَعْلِيلِ حُسْنِ الذَّمِّ، عَلَى أَنَّ تَرْكَ الْمَأْمُورِ بِهِ يُوجِبُ الذَّمَّ.

«فأتوا» على الرُّجحانِ يكون تكراراً، فَيَتَعَيَّنُ حمله على فَائِدَةٍ زائدةٍ، والمنعُ من الترك فائدةٌ، فوجب حَمْلُ اللفظ عليها، ويتعين؛ لأنَّ الأصل عدم ما سواها».

والاعْتِرَاضُ عليه: بمنع حَصْر الفائدة فيما ذكر أو لزوم التكرار، بل جاز أَنْ يكونَ المرادُ: إِذَا أمرتكم فَأْتَمِرُوا؛ كما قال: «وإِذَا نَهَيْتُكُمْ فَانْتَهُوا» - حثًّا على طاعته، وليس في ذلك ما يُشْعِرُ بالمنع من النقيض أو لا.

قوله: «السابع: أَنَّ تارك المأمور عاصٍ، والعَاصِي مستحقٌّ للعقاب، ولا معنى لِقولِنا: الأَمْرُ يفيدُ الوجوب إلاَّ هذا».

والاعتراضُ عليه من ثلاثة أَوْجُهٍ:

الأول: لا نسلِّمُ أَنَّ تاركَ المأمُورِ عاصٍ مُطْلقاً، بل تارك المأمور الواجب؛ لانعقاد الإِجْمَاعِ على أَنَّ تاركَ المندُوب ليس بعاصٍ.

الثاني: قوله: «والعاصي مستحقٌّ للعقاب» ممنوعٌ، واحتجاجُه بقولِه تَعالَىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن ٢٣] - لا يسلم عمومه، بل هو خَاصٌّ بالكفار؛ لقرينةِ الخُلُودِ، والتَّأْبِيد.

الثالث:/ ١٥ب القَوْلُ بالمُوجبِ، فإِنَّه يدلُّ على أَنَّ الأمر للوجوب، فلم قُلْتُمْ إِنَّ مجردَ «أَفْعَلْ» تدل على الوجوب؟.

قوله: «الثامن: أَنَّ العبد إذا لم يفعل ما أَمَرَهُ السيد به - اقتصر العُقَلاء مِنْ أهل اللغة في تعليل حسن ذمّه على قولهم: أمره السيد بكذا، فلم يفعله».

ردّ: بمنع ذلك مطلقاً، بل عند فهم الوجُوب، والحجّةُ السابقةُ تدل على أَنَّ الأَمر للوجوب في زعمه شرعاً، وهذه الحُجّةُ تدل عليه لُغَةً وعُرفاً.

التَّاسِعُ: أَنَّ لَفْظَ «ٱفْعَلْ» يَدُلُّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَانِعاً مِنْ عَدَمِهِ؛ [كَـ «الْخَبَرِ»؛ فَإِنَّهُ لَمَّا دَلَّ عَلَى وُجُودِ الشَّيْءِ، كَانَ مَانِعاً مِنْ عَدَمِهِ]، وَالْجَامِعُ بَيْنَهُمَا: هُوَ أَنَّ اللَّفْظَ لَمَّا وُضِعَ لإِفَادَةِ مَعْنًى، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَانِعاً مِنْ نَقِيضِ تِلْكَ الْفَائِدَةِ؛ تَكْمِيلاً لِذٰلِكَ الْمَقْصُودِ، وَتَقْوِيَةً لِحُصُولِهِ.

فَإِنْ قَالُوا: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّ صِيغَةَ «ٱفْعَلْ» لاَ تُفِيدُ إِلاَّ أَنَّ إِدْخَالَ الْمَصْدَرِ فِي الْوُجُودِ ـ أَوْلَىٰ؟!»:

فَنَقُولُ: لَوْ كَانَ [الأَمْرُ] كَذٰلِكَ، لَزِمَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ صِيغَةَ الْمَاضِي وَالْمُضَارِعِ لاَ تُفِيدُ إِلاَّ أَنَّهُ أَوْلَىٰ بِالْحُصُولِ؛ لأَنَّ الْمُشْتَقَّ مِنْهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ والأَمْرِ ـ وَاحِدٌ.

العَاشِرُ: أَنَّ حَمْلَ اللَّفْظِ عَلَى الْوُجُوبِ أَحْوَطُ؛ فَوَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ؛ وَذٰلِكَ صَوْناً لِلنَّفْسِ عَنْ ضَرَرِ الْخَطَرِ؛ [فَـ] بِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مَوْضُوعاً لِلْوُجُوبِ ـ: كَانَ ٱعْتِقَادُ كَوْنِهِ نَدْباً ـ جَهْلاً، وَبِالضِّدِّ: فَالْخَطَرُ قَائِمٌ فِي الاعْتِقَادِ عَلَىٰ كِلاَ التَّقْدِيرَيْنِ.

وَأَمَّا فِي الْفِعْلِ: فَحَمْلُهُ عَلَى الْوُجُوبِ أَحْوَطُ؛ لأَنَّ بِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ نَدْباً كَانَ الإِتْيَانُ بِهِ خَالِياً عَنِ الْخَطَرِ، وَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ لِلْوُجُوبِ، كَانَ الإِتْيَانُ بِهِ مُتَعَيِّناً؛ فَثَبَتَ: أَنَّ هَذَا أَحْوَطُ.

ٱحْتَجَّ الْقَائِلُونَ بِالنَّدْبِ بِوُجُوهٍ:

قوله: «التاسع: أَنَّ لفظ «افعل» يدلُّ على طلب الفعل، فوجب أَنْ يَكُون مانعاً من عدمه كالخبر. . .» إلى آخره.

تقريره: أَنَّ أَمثلة الأَفعال الخمسة اشتركت في الدَّلالةِ على الحَدَثِ، والزمان الخاص، واختص: «فعل»، و«يفعل»، و«سيفعل» بالخبر، واختص «افعل»، و«لا تفعل» بالطَّلب، وكما أَنَّ الخبر الصادق مانعٌ مِنْ نقيضه، وجب أَنْ يكون الطلب جَازِماً مانعاً مِنْ نقيضه، لإِطْبَاقِهِمْ على أنه لاَ فَرْقَ بينهما سوى الخبر والطلب.

والاعتراضُ عليه: أنه لو سلم الجامع، فهو كقياس في اللغة، وجنسه ممنوع.

قوله: «العاشر: أَنَّ حمل اللفظ على الوُجُوبِ أحوطُ؛ فوجب المصير إليه صوناً للنفس عن ضرر الخطر».

والاعتراضُ: أَنَّا لا نسلم اندِرَاج الندْبِ في حقيقة الوجوب؛ لِئَلاَّ يلزم مِنَ الإتيان بالواجب الإِتيانُ بالمندُوب، بل هما حَقِيقتَان متناقِضَتان؛ فإِنَّه يدخل في ماهِيَّة الندب جوازُ الترك، ويدخلُ في مَاهِيَّة الوجوب المنعُ مِنَ التَّرْك.

قوله: «احتج القائلون بالندب بوجوهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّ هٰذِهِ الصِّيغَةَ وَرَدَتْ حَيْثُ صَدَقَ فِيهِ الْوُجُوبُ تَارَةً، وَحَيْثُ صَدَقَ فِيهِ النَّدْبُ أُخْرَىٰ، وَلاَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِيهِمَا؛ وَإِلاَّ لَزِمَ ٱلاشْتِرَاكُ؛ وَهُوَ خِلاَفُ الأَصْلِ، وَلاَ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي أَحَدِهِمَا، مَجَازاً فِي الآخَرِ؛ لأَنَّ الْمَجَازَ خِلاَفُ الأَصْلِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ؛ وَهُوَ تَرْجِيحُ جَانِبِ الفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ؛ لأَنَّ هَذَا الْمَفْهُومَ قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ التَّرْجِيحِ الْمَانِعِ مِنَ التَّرْكِ الَّذِي هُوَ الْوُجُوبُ، وَبَيْنَ التَّرْجِيحِ الَّذِي

أحدها: أَنَّ هذه الصيغةَ وردت حَيْثُ صدق فِيهِ الوجوبُ تارةً، وحيث صدق فِيهِ الندبُ أُخْرَىٰ. . .» إلى قوله: «وما به المشاركة» يعني: هو أصلُ الترجيح «غير ما به المخالفة» يعني: المنع من النَّقِيضَيْنِ أو عدم المنع.

وقوله: «وهو غير مستلزم له» يعني: لأَنَّ اللفظ/١٦أ إذا كانَ مَدْلُوله المعنى العام، فلا يَدُلُّ على الخاصِّ، لاَ مَطَابقةً، ولا تضمناً، ولا التزاماً؛ فَيَتَعَيَّنُ أن يكون مقولاً عليه بالتواطؤ، يعني: فيكون مدلولُهُ تَرْجِيحَ جانب الفعل على ما صرح به، وفيه مناقشة؛ فإنَّ القدر المشترك عند الفقهاء هو الطلب، ، وعند المعتزلة: إرادة المأمُورِ به، وترجيح الفعل لاَزِمٌ لأحد الأمرين، فجعله حقيقة في اللازم، لم يقل به أحدٌ من الفريقين.

وقوله: «وَفِي هذا المقام إِنْ أَردْنَا نُصْرَةَ مَنْ يقولُ الصيغة محتملة للوجوب، والنَّدْبِ - يعني: بطريق التواطؤ - اكتفينا بهذا القَدْرِ، وإِنْ أَردْنا نُصْرَةَ من يقول إِنَّها للندب، قلنا: لما ثبت أَنَّ هذه الصيغةَ دلَّتْ على أصل الرُّجْحانِ، وقد كان جواز الترك ثابتاً بمقتضى البراءة الأصلية، فحينئذٍ يحصُلُ من اللفظ والبراءة الأصلية الإِشعار بالندب».

والاعتراضُ عليه: أَنَّ إثباتَ اللغة بالاستصحاب العقلي لا يصِحُّ؛ فإنها إِمَّا توقِيفيَّة، أَوِ اصْطِلاَحِيَّة[1].

---

(١) وقال أبو الفتح بن برهان في كتاب الوصول إلى الأصول: اختلف العلماء في اللغة؛ هل تَثْبُتُ توقيفاً، أو اصطلاحاً؟ فذهبت المعتزلةُ إلى أن اللغات بأسْرها تثبت اصطلاحاً، وذهبت طائفةٌ إلى أنها تثبتُ توقيفاً.
وزعم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني أن القَدْرَ الذي يدْعو به الإنسان غيرَه إلى التَّواضع يَثْبتُ توقيفاً، وما عدا ذلك يجوز أن يثبت بكل واحدٍ من الطريقين.
وقال القاضي أبو بكر: يجوز أن يثبت توقيفاً، ويجوز أن يثبت اصطلاحاً، ويجوز أن يثبت بعضه توقيفاً، وبعضه اصطلاحاً، والكلُّ ممكن.
وقال إمام الحرمين في البرهان: اختلفَ أربابُ الأصول في مأْخَذ اللغات: فذهب ذاهبون إلى أنها توقيفٌ من الله - تعالى - وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً وَتَوَاطؤاً. وذهب الأستاذ أبو إسحاق في طائفة من الأصحاب إلى أن القَدْر الذي يُفْهم منه قصدُ التواطؤ لا بدَّ أن يُفرضَ فيه التوقيف.

يَجُوزُ مَعَهُ التَّرْكُ، الَّذِي هُوَ الْمَنْدُوبُ؛ وَمَا بِهِ الْمُشَارَكَةُ غَيْرُ مَا بِهِ الْمُخَالَفَةُ، وَغَيْرُ مُسْتَلْزِمٍ

= والمختارُ عندنا: أن العقلَ يجوِّزُ ذلك كلَّه؛ فأما تجويزُ التوقيف، فلا حاجةَ إلى تكلُّف دليلٍ فيه، ومعناه أن يُثْبِتَ الله - تعالى - في الصدور علوماً بَدِيهيَّةً بصِيَغٍ مخصوصة بمعاني؛ فيتبين العقلاءُ الصِّيَغَ ومعانيها؛ ومعنى التوقيف فيها: أن يلقوا وَضْع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار؛ وأما الدليلُ على تجويز وقوعها اصطلاحاً - فهو أنه لا يبعدُ أن يحرك الله - تعالى - نفوسَ العقلاء لذلك، ويُعْلِم بعضَهم مرادَ بعض، ثم ينشئون على اختيارهم صِيغاً، وتقترنُ بما يريدون أحوالٌ لهم، وإشارات إلى مسمّيات؛ وهذا غيرُ مُسْتَنْكَر؛ وبهذا المسلك ينطقُ الطفل على طَوَالِ ترديد المُسْمَع عليه ما يريد تلقينه وإفهامه؛ فإذا ثبت الجوازُ في الوجهين، لم يبق لِمَا تخيَّله الأستاذ وجهٌ؛ والتعويل في التوقيف، وفرض الاصطلاح على علوم تَثْبُت في النفوس؛ فإذا لم يمنع ثبوتها لم يبقَ لِمَنْع التوقيف والاصطلاح بعدَها معنى، ولا أحد يمنعُ جوازَ ثبوت العلومِ الضرورية على النحو المبَين.

وقال الغزالي في المنخول: قال قائلون: اللغاتُ كلُّها اصطلاحية؛ إذ التَّوقيفُ يَثبت بقولِ الرسول، ولا يُفَهم قوله دون ثبوت اللغة. وقال آخرون: هي توقيفية؛ إذ الاصطلاحُ يفرضُ بعد دعاءِ البعضِ البعضَ بالاصطلاح؛ ولا بدَّ من عبارة يُفْهَم منها قصد الاصطلاح. وقال آخرون ما يُفْهَم منه: قصد التَّوَاضُع توقيفي دون ما عَدَاه، ونحنُ نجوِّز كونَها اصطلاحية بأن يحرِّكَ اللَّهُ رأسَ واحِدٍ؛ فيفهم آخرُ أنه قصدَ الاصطلاح.

وقال ابن الحاجب في مختصره: الظاهرُ من هذه الأقوال قول أبي الحسن الأشعري.

قال القاضي تاج الدين السبكي في شرح منهاج البيضاوي: مَعْنى قولِ ابن الحاجب: القولُ بالوقْفِ عن القَطْع بواحدٍ من هذه الاحتمالات. وترجيحُ مذهب الأشعري بغلَبَة الظن. قال: وقد كان بعضُ الضُّعفاءِ يقول: إن هذا الذي قاله ابنُ الحاجب مذهبٌ لم يقلْ به أحدٌ؛ لأن العلماء في المسألة بين متوقِّفٍ وقاطع بمقالته؛ فالقولُ بالظهور لا قائلَ به. قال: وهذا ضعيف؛ فإن المتوقِّف لعدم قاطع قد يرجّح بالظنّ؛ ثم إن كانت المسألةُ ظنِّية اكتُفى في العمل بها بذلك التَّرجيح، وإلا توقف عن العمل بها. ثم قال: والإنصافُ أن الأدلة ظاهرةٌ فيما قاله الأشعري. فالمتوقف إن توقَّفَ؛ لعدم القَطْع فهو مصيب، وإن ادَّعى عدمَ الظهور، فغيرُ مصيب. هذا هو الحقُّ الذي فاه به جماعةٌ من المتأخرين؛ منهم: الشيخ تقي الدين محمد بن علي المعروف بـ «ابن دَقِيق العِيد» في شرح العنوان.

وقال في رفع الحاجب: اعلم أن للمسألة مقامَين: أحدُهما: الجواز؛ فمن قائل: لا يجوز أن تكون اللغةُ إلا توقيفاً. ومن قائل: لا يجوزُ أن تكون إلا اصطلاحاً. والثاني: أنه ما الذي وقع على تقدير جوازِ كلٍّ من الأمرين؟ والقول بِتَجْويز كل من الأمرين هو رأيُ المحققين، ولم أرَ مَن صَرَّح عن الأشعري بخلافه. والذي أراه أنه إنما تكلَّم في الوقوع، وأنه يجوِّز صدور اللّغة اصطلاحاً، ولو مَنع الجواز لنَقله عنه القاضي وغيره من محقِّقي كلامه، ولم أرَهم نقلوه عنه، بل لم يَذكره القاضي، وإمام الحرمين، وابن القُشيري، والأشعري في مسألة مبدأ اللغات ألبتَّة، وذكر إمامُ الحرَمين الاختلافَ في الجواز، ثم قال: إن الوقوعَ لم يَثْبُتْ، وتَبِعه القُشَيري وغيرُه.

ينظر: المزهر ص ٢٠ - ٢٤، والبرهان لإمام الحرمين ١/ ١٦٩، البحر المحيط للزركشي ٢/ ٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ٧٠، سلاسل الذهب للزركشي ص ١٦٣، التمهيد للأسنوي =

لَهُ؛ فَهٰذَا اللَّفظُ لاَ يُفِيدُ إلاَّ أَصْلَ الرُّجْحَانِ. وَفِي هٰذَا الْمَقَامِ: إِنْ أَرَدْنَا نُصْرَةَ قَوْلِ مَنْ يَقُولُ: «إِنَّ هٰذِهِ الصِّيغَةَ مُحْتَمِلَةٌ لِلْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ»- اكْتَفَيْنَا بِهٰذَا الْقَدْرِ، وَإِنْ أَرَدْنَا نُصْرَةَ قَوْلِ مَنْ يَقُولُ: «إِنَّها تُفِيدُ النَّدْبَ»- قُلْنَا: لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ هٰذِهِ الصِّيغَةَ دَلَّتْ عَلَىٰ أَصْلِ الرُّجْحَانِ، وَقَدْ كَانَ جَوَازُ التَّرْكِ ثَابِتاً بِمُقْتَضَى الْبَرَاءَةِ الأَصْلِيَّةِ؛ فَحِينَئِذٍ: يَحْصُلُ الظَّنُّ أَنَّ طَرَفَ الْفِعْلِ رَاجِحٌ، وَأَنَّ التَّرْكَ غَيْرُ مَمْنُوعٍ مِنْهُ؛ وَذٰلِكَ هُوَ النَّدْبُ.

الْحُجَّةُ الثَّانِيَةُ: لَوْ جَعَلْنَا هَذِهِ الصِّيغَةَ حَقِيقَةً فِي الْوُجُوبِ - لَكَانَ اسْتِعْمَالُهَا فِي الْمَنْدُوبِ تَرْكاً لِمَدْلُولِ اللَّفْظِ، أَمَّا لَوْ قُلْنَا: «إِنَّهُ يُفِيدُ التَّرْجِيحَ الَّذِي هُوَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ، وَإِنَّ جَوَازَ التَّرْكِ يَثْبُتُ بِمُقْتَضَى الْبَرَاءَةِ الأَصْلِيَّةِ» - كَانَ اسْتِعْمَالُهَا فِي الْوُجُوبِ إِثْبَاتاً لأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَىٰ مُقْتَضَى اللَّفْظِ، وَلَمْ يَكُنْ رَفْعاً لِمُقْتَضَاهُ؛ وَلاَ شَكَّ أَنَّ الثَّانِيَ أَوْلَىٰ؛ فَكَانَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَيْهِ أَوْلَىٰ.

قولُهُ: «الحُجّة الثانيةُ: لو جعلنا هذه الصّيغةَ حقيقة في الوجوب - لكانَ استعمالُها في الندب تركاً لمقتضى اللفظ...» إلى آخره.

حاصله: أنها لو كانت حَقِيقةً في الوُجُوبِ، وقد استعملت في النّدبِ - لكان استعمالُها فيه مخالفاً للأصل.

وبتقدير جَعْلِها حقيقةً في الندب، لا يكُونُ استعمالُها في الوُجُوب مخالفاً لِلأَصل؛ وهذا يعارضه.

أما إذا جعلناها حَقِيقةً في الندب، وقد استعملت في الوجُوبِ كانت مشتركةً، والاشتراكُ على خِلاَفِ الأَصْل، والندب أعم مِنَ الوجُوبِ، فيكون إطلاقاً للعام، وإرادة للخاصّ، وهو لا يشعر به، ولا يستلزمه على ما ذكر.

والحقُّ أنه أضعف لزوماً، فالأول أَوْلَىٰ.

= ص ١٣٥، نهاية السول له ٢/ ١١، زوائد الأصول له ص ٢١١، منهاج العقول للبدخشي ١/ ٢٢٠، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٤١، التحصيل من المحصول للأرموي ١/ ١٩٣، المنخول للغزالي ص ٧٠، المستصفى له ١/ ٣١٨، حاشية البناني ١/ ٢٦٩، الإبهاج لابن السبكي ١/ ١٩٤، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/ ٦٠، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٥٢، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١/ ٤٢، التحرير لابن الهمام ص ١٦، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ٤٩، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ١/ ١١٥، تقريب الوصول لابن جزي ص ٧١، نشر البنود للشنقيطي ١/ ١٠٤، فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري ١/ ١٧٧، شرح الكوكب المنير للفتوحي ص ٢٨.

الْحُجَّةُ الثَّالِثَةُ: النَّافِي لِلْوُجُوبِ قَائِمٌ؛ لأَنَّهُ حَرَجٌ؛ فَيَكُونُ مَنْفِيًّا؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج ٧٨].

وَأَيْضاً: [هُوَ] عُسْرٌ؛ فَيَكُونُ مَنْفِيًّا بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة ١٨٥].

وَأَيْضاً: [هُوَ] إِثْبَاتُ السَّبِيلِ عَلَى الْمُحْسِنِينَ؛ فَيَكُونُ مَنْفِيًّا بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [التوبة: ٩١]، وَضَرَرٌ؛ فَيَكُونُ مَنْفِيًّا بِقَوْلِهِ ـ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ ـ: «لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ فِي الإِسْلاَمِ»[1]:

والحجة الثالثةُ: ظاهرةٌ، والرابعةُ كذلك.

قولُه في الجواب عن حُجَجِ الندب: «لمَّا تعارضت الدلائِلُ، كان الترجيح معنا؛ لأنه أحوطُ» قد تقدَّم القولُ في منع استلزام الوجوب للندب.

قوله: «ولأنه أوْفَقُ لعمل الصحابة ـ رضي الله عنهم»:

---

(١) ورد هذا الحديث من حديث عبادة بن الصامت، وعبد الله بن عباس، وأبي هريرة، وعائشة، وأبي سعيد الخدري، وجابر، وعمرو بن عوف، وأبي لبابة.
حديث عبادة بن الصامت:
أخرجه ابن ماجه (٢/ ٧٨٤) كتاب: الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره حديث (٢٣٤٠)، وأحمد (٥/ ٣٢٦ ـ ٣٢٧) وأبو نعيم في «أخبار أصبهان» (١/ ٣٤٤)، والبيهقي (١٠/ ١٣٣) كتاب آداب القاضي: باب ما لا يحتمل القسمة، كلهم من طريق موسى بن عقبة «ثنا إسحاق بن يحيى بن الوليد عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قضى ألا ضرر، ولا ضرار».
قال الزيلعي في «نصب الراية» (٤/ ٣٨٤): قال ابن عساكر في أطرافه: وأظن إسحاق لم يدرك جده.
وقال العلائي في «جامع التحصيل» (ص ١٤٤): إسحاق بن يحيى بن الوليد بن الصامت، عن جد أبيه عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ قال الترمذي: لم يدركه اهـ. والحديث ذكره البوصيري في زوائد ابن ماجة (٢/ ٢٢١)، وقال: هذا إسناد رجاله ثقات، إلا أنه منقطع اهـ.
قلت: وهذا فيه نظر؛ فإن إسحاق بن يحيى قد ذكره ابن عدي في «الكامل» (١/ ٣٣٣)، وقال: عامة أحاديثه غير محفوظة.
وقد حكى البوصيري نفسه تضعيفه في «الزوائد» (٢/ ١٧٩)؛ فقال عن إسناد فيه إسحاق هذا: هذا إسناد ضعيف؛ لضعف إسحاق بن يحيى بن الوليد، وأيضاً لم يدرك عبادة بن الصامت، قاله البخاري والترمذي وابن حبان وابن عدي.
والحديث ذكره الحافظ أيضاً في «الدراية» (٢/ ٢٨٢) وقال: وفيه انقطاع. =

تَرَكْنَا الْعَمَلَ بِهٰذِهِ الْعُمُومَاتِ الْخَارِجَةِ عِنْدَ التَّصْرِيحِ بِالإِيجَابِ: إِمَّا بِاللَّفْظِ، أَوْ بِالْقَرَائِنِ الْحَالِيَةِ؛ فَيَبْقَى عِنْدَ الاقْتِصَارِ عَلَىٰ هٰذِهِ الصِّيغَةِ عَلَىٰ وَفْقِ الأَصْلِ.

= حديث ابن عباس:
أخرجه أحمد (١/ ٣١٣)، وابن ماجه (٢/ ٧٨٤) كتاب: الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره حديث (٢٣٤١) من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن جابر الجعفي، عن عكرمة، عن ابن عباس؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ». قال البوصيري في «الزوائد» (٢/ ٢٢٢): هذا إسناد فيه جابر، وقد اتهم .اهـ. لكنه توبع؛ تابعه داود ابن الحصين.
أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٢٨) كتاب: الأقضية حديث (٨٤) من طريق إبراهيم بن إسماعيل، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس به.
قال الزيلعي في «نصب الراية» (٤/ ٣٨٥): قال عبد الحق في أحكامه: وإبراهيم بن إسماعيل هذا هو ابن أبي حبيبة، وفيه مقال؛ فوثقه أحمد، وضعفه أبو حاتم، وقال: هو منكر الحديث، لا يحتج به .اهـ.
قلت: وضعفه أيضاً البخاري؛ فقال: منكر الحديث «التاريخ الكبير» (١/ ٨٧٣).
وقال الترمذي في «سننه» (١٤٦٢): يضعف في الحديث. وقال النسائي في «الضعفاء» رقم (٢): ضعيف. وقال الدارقطني: متروك. ينظر: سؤالات البرقاني (٢٢) والضعفاء له (٣٢).
وقال أبو حاتم: ليس بالقوي. ينظر: العلل (١٥٧٥)، وقال الحافظ في «التقريب»، (١/ ٣١) رقم (١٦٨): ضعيف.
حديث أبي هريرة:
أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٢٨) كتاب: الأقضية حديث (٨٦) من طريق أبي بكر بن عياش قال: أراه عن ابن عطاء، عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا ضرر، ولا ضرورة، ولا يمنعن أحدكم جاره أن يضع خشبة على حائطه».
قال الزيلعي في «نصب الراية» (٤/ ٣٨٥): وأبو بكر بن عياش مختلف فيه .اهـ.
وللحديث علة أخرى، وهي ابن عطاء، واسمه: يعقوب بن عطاء بن أبي رباح.
قال أحمد: منكر الحديث، وقال مرة أخرى: ضعيف، وقال ابن معين، وأبو زرعة، والنسائي: ضعيف. وقال أبو حاتم: ليس بالمتين، يكتب حديثه. وقال ابن عدي: له أحاديث صالحة، وهو ممن يكتب حديثه، وعنده غرائب. ينظر: التهذيب (١١/ ٣٩٣). وقد لخص الحافظ هذه الأقوال؛ فقال في «التقريب» (٢/ ٣٧٦) رقم (٣٨٦): ضعيف.
حديث عائشة: وله طريقان.
الأول: أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٢٧) كتاب: الأقضية حديث (٨٣) من طريق الواقدي «ثنا خارجة بن عبد الله بن سليمان بن زيد بن ثابت، عن أبي الرجال، عن عمرة، عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ». والواقدي محمد بن عمر متروك.
الطريق الثاني:
أخرجه الطبراني في «الأوسط»؛ كما في «نصب الراية» (٤/ ٣٨٦): «حدثنا أحمد بن رشدين، ثنا روح بن صلاح، ثنا سعيد بن أبي أيوب، عن أبي سهيل، عن القاسم بن محمد، عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر، ولا إضرار».
والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ١١٣)، وقال: رواه الطبراني في «الأوسط» وفيه =

الحُجَّةُ الرَّابِعَةُ: مُقْتَضَى البَرَاءَةِ الأَصْلِيَّةِ عَدَمُ التَّكَالِيفِ:

خَالَفْنَا هٰذَا الدَّلِيلَ عِنْدَ وُرُودِ هٰذِه الصِّيغَةِ فِي إِثْبَاتِ أَصْلِ الرُّجْحَانِ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يُفِيدَ الإِيجَابَ؛ لأَنَّ فِيهِ زِيَادَةَ الْمُخَالَفَةِ، وَكُلَّمَا كَانَتِ الْمُخَالَفَةُ أَقَلَّ كَانَ أَوْلَىٰ.

= أحمد بن محمد بن الحجاج بن رشدين، قال ابن عدي: كذبوه .اهـ.

وللحديث طريق آخر ـ أيضاً:

أخرجه الطبراني في «الأوسط»؛ كما في «نصب الراية» (٤/٣٨٦): «حدثنا أحمد بن داود المكي، ثنا عمرو بن مالك الراسبي، ثنا محمد بن سليمان بن مشمول، عن أبي بكر بن أبي سبرة، عن نافع بن مالك، عن القاسم بن محمد، عن عائشة؛ أن النبي ﷺ قال: «لا ضرر، ولا ضرار».

قال الطبراني: لم يروه عن القاسم إلا نافع بن مالك.

قلت: وهذا الطريق لم يذكره الهيثمي في «المجمع»، مع أنه على شرطه.

وأبو بكر بن أبي سبرة؛ قال البخاري: منكر الحديث «التاريخ الصغير» (٢/ ١٨٤) وقال مرة: ضعيف، «الضعفاء الصغير» (٤١٦). وقال النسائي: متروك الحديث «الضعفاء والمتروكين (٦٩٧). وقال الدارقطني: متروك «الضعفاء والمتروكين» (٦١٢). وقال البزار: لين الحديث «كشف الأستار» (١١٢٩). وذكره أبو زرعة الرازي في «أسامي الضعفاء» (٣٨٠).

حديث أبي سعيد الخدري:

أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٢٨) كتاب: الأقضية حديث (٨٦)، والحاكم (٢/ ٥٧) كتاب: البيوع، باب: النهي عن المحاقلة...، والبيهقي (٦/ ٦٩ ـ ٧٠) كتاب: الصلح، باب: لا ضرر ولا ضرار، وكلهم من طريق الدراوردي، عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه، عن أبي سعيد، عن النبي ﷺ قال: «لا ضرر، ولا ضرار» قال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وقال البيهقي: تفرد به عثمان بن محمد عن الدراوردي.

قلت: وفي كلام الثلاثة نظر:

أما صحته على شرط مسلم ـ فعثمان بن محمد لم يخرج له مسلم شيئاً، ومع ذلك فهو ضعيف، ضعفه الدارقطني. ينظر: لسان الميزان (٤/ ١٧٥).

وأما قول البيهقي: تفرد به عثمان بن محمد ـ ففيه نظر أيضاً؛ فقد تابعه عبد الملك بن معاذ النصيبي، عن الدراوردي به؛ كما في «نصب الراية» (٤/ ٣٨٥) قال ابن القطان في «كتابه»: وعبد الملك هذا لا يعرف له حال .اهـ.

وأخرجه مالك (٢/ ٧٤٥) كتاب: الأقضية، باب: القضاء في المرفق حديث (٣١) عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر، ولا ضرار» هكذا مرسلاً.

حديث جابر:

أخرجه الطبراني في «الأوسط»؛ كما في «نصب الراية» (٤/٣٨٦): «ثنا محمد بن عبدوس بن كامل، ثنا حبان بن بشر القاضي، قال: حدثنا حماد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن عمه واسع بن حبان، عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ١١٣) وقال: رواه الطبراني في «الأوسط»، وفيه ابن إسحاق، وهو ثقة، لكنه مدلس .اهـ. =

الْجَوَابُ: لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ كَانَ التَّرْجِيحُ مَعَنا؛ لأنَّه أَحْوَطُ، وَلأَنَّهُ أَكْثَرُ فَائِدَةً، وَلأَنَّهُ أَوْفَقُ لِعَمَلِ الصَّحَابَةِ، وَلأَنَّهُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَىٰ أَهَمِّ الْمَطَالِبِ.

الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ

الأَمْرُ الْوَارِدُ عَقِيبَ الْحَظْرِ يُفِيدُ الْوُجُوبَ

وَقَالَ بَعْضُ مَنْ يُسَلِّمُ أَنَّ أَصْلَ الأَمْرِ لِلْوُجُوبِ: إِنَّهُ إِذَا وَرَدَ بَعْدَ الحَظْرِ أَفَادَ الإِبَاحَةَ.

لَنَا:

أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِلْوُجُوبِ قَائِمٌ؛ فَإِنَّا بَيَّنَّا أَنَّ ظَاهِرَ الأَمْرِ لِلْوُجُوبِ، وَقَيْدُ كَوْنِهِ وَارِداً بَعْدَ

يرد عليه: المنع لعموم عملهم إلاَّ عند ظهور القَرَائِن.

وتتمةُ البحْثِ في هذه المسأَلةِ: بذكر مُسْتند الواقفية، والقَائِلين بالإِباحة، وقد احتجت الواقفية: بأَنَّ دعوى أَنَّ الصِّيغةَ للوجوب: إمَّا أن تعلم بالعقل، ولا مَجالَ له في إثبات اللغة،

أو بالنَّقْلِ: وهو ما لم يتواتر، ولا وُجودَ له؛ لأَنَّه لو وُجِد لاَسْتَوىٰ في العلم به طبقات/ ١٦ب الباحثين.

وإمّا آحادٌ: ولا يُفِيدُ؛ لأن المسألة علمية.

ويرد عليهم: منع الحَصْر؛ فإنَّ مِنَ الأدلة الاستقراءَ التام، وبه علمنا سائر اللغات.

أو بالمركَّبِ مِنَ العقل، والنَّقْلِ، أَعْنِي: الاسْتدلال بلازم النقلين كما تقدم الاسْتِدلالُ بأَنَّ تاركَ المأمور به عاصٍ، وأَنَّ العاصِي مستحقٌّ للعقاب ونحوه.

أو بأَخْبار الآحادِ، ومنع أَنَّ المسألةَ علمية، بل يكفي فيها الظنُّ؛ لأن مآلها إِلى العمل، كما سبق.

واحتجَّ مَنْ زعم أَنَّها لِلإِباحة؛ وعنى بها رفع الحَرَجِ، بأَنَّه القدر المشترك بين الوجوب، والندب، والتخيير.

= وهذا الحديث رواه عبد الرحمن بن مغراء «ثنا محمد بن إسحاق، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن عمه واسع بن حبان» مرسلاً. أخرجه أبو داود في «المراسيل» (ص ٢٩٤) رقم (٤٠٧).

حديث عمرو بن عوف:

ذكره الحافظ في «التهذيب» (٨/ ٤٢١ ـ ٤٢٢) من طريق كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف، عن أبيه.

حديث أبي لبابة: أخرجه أبو داود في «المراسيل» (ص ٢٩٤) رقم (٤٠٧).

الْحَظْرِ ـ لاَ يَصْلُحُ مُعَارِضاً لِذٰلِكَ الْمُقْتَضِى؛ لأَنَّهُ كَمَا جَازَ ٱلانْتِقَالُ مِنَ الْمَنْعِ إِلَى الإِذْنِ، فَقَدْ يَجُوزُ ـ أَيْضاً ـ ٱلانْتِقَالُ مِنَ الْمَنْعِ إِلَى الإِيجَابِ.

ورُدَّ: بأَنَّ علماء العربية قَاطِبَةً: البصريين[1]، والكُوفِيِّين[2] أَجْمعوا على تقسيمهم الكلام إلى: الخبر، والاستخبار، والأمر، والنهي.

وقالوا: الخبرُ: فَعَلَ، ويَفْعَلُ، والاِسْتخبار: «أَتَفْعَلُ»، والأَمْرُ: «افْعَلْ»، والنَّهْيُ: «لاَ تَفْعَلْ»، وهذه حُجَّةٌ صالحة للتمسك بها على الوُجُوبِ في أَصْلِ المسألة من حَيْثُ اللغة.

وقد اعتمد عليها بعضُ الأُصوليِّين، وكان شَيْخُنا تقي الدين[3] ـ رحمه الله ـ يَسْتَصْوِبُهَا.

[قوله]: «الأَمْرُ الوارد عَقِيبَ الحظر يفيد الوُجوبَ[4]، وقال بعضُ من يُسَلِّم أَنَّ أصل الأمر يفيدُ

---

(١) هم علماء البصرة النحويون، الذين ينسب إليهم المذهب البصري في اللغة، وقد كانوا أول من تكلم في النحو كعلم وقاعدة؛ كما كان مذهبهم أول المذاهب النحوية، التي أسهمت في بناء صرح النحو عالياً وشامخاً.
وقد قيل عنهم: إنهم قد سبقوا الكوفيين في صناعة النحو بما يقرب من مائة عام، كانت الكوفة خلالها منشغلة بعلم الحديث وتدوين الأخبار. ينظر: معجم المصطلحات النحوية ص ٢١.

(٢) هم رجال المذهب الكوفي، الذين قام على أكتافهم، وجهدوا في سبيله، حتى أسسوه مذهباً كاملاً، يحتوي على الكثير من القواعد الدقيقة، التي تستحق الاعتماد عليها، والأخذ بها.
وقد خالف الكوفيون البصريين في أمورٍ كثيرة دعت العلماء إلى التمييز بين آرائهم من ناحية وآراء البصريين من ناحية أخرى. وفي تبيان المسائل الخلافية بين المذهبين؛ ألف ابن الأنباري كتابه الشهير الذي أسماه: الإنصاف في مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين.
وللكوفيين طبقات خمسة هي:
الأولى: ويمثلها أبو جعفر الرؤاسي، وأبو مسلم معاذ بن مسلم الهراء.
الثانية: ويمثلها الكسائي.
الثالثة: ويمثلها أبو الحسن علي بن الحسن بن المبارك المعروف بـ «الأحمر» وكذلك الفراء، وهشام بن معاذ بن الضرير، واللحياني.
الرابعة: ويمثلها أبو عبيد القاسم بن سلام، وابن الأعرابي، وابن السكيت. الخامسة: ويمثلها ثعلب. ينظر: معجم المصطلحات النحوية ص ١٩٨.

(٣) عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى بن أبي نصر، تقي الدين، أبو عمرو بن الإمام البارع صلاح الدين أبي القاسم النصري، الشهرزوري. ولد سنة ٥٧٧، وتفقه على والده، وسمع الكثير، وأخذ عنه ابن رزين، وابن خلكان، وأبو شامة، وغيرهم. قال ابن خلكان: كان أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقه. ومن تصانيفه: مشكل الوسيط، وكتاب علوم الحديث، وأدب المفتي والمستفتي، وغيرها. مات سنة ٦٤٣.
انظر: ط. ابن قاضي شهبة ٢/ ١١٣، الأعلام٤/ ٣٦٩، وفيات الأعيان ٢/ ٤٠٨، والبداية والنهاية ١٣/ ١٦٨، والنجوم الزاهرة ٦/ ٣٥٤، وشذرات ٥/ ٢٢١، مرآة الجنان ٤/ ١٠٨.

(٤) ينظر: البرهان ١/ ٢٦٣، المعتمد ١/ ٨٢، المحصول ١/ ٢/ ١٥٩، التبصرة (٣٨)، العدة ١/ ٢٥٦، =

....

الوجوب: إنه إذا ورد بعد الحظر، أفاد الإباحة»

هذه المسألةُ مفرعةٌ على أنَّ صِيغة «افعل» المجردة عن القَرَائِنِ ظاهرة في الوجوب، فلو قُدِّرَ سبق حَظْرٍ عليها، فهل يكون ذلك قَرِينةً صارِفةً لها إلى الإباحة

اختلفوا فيه:

فصار كثيرٌ من الأصوليِّينَ: إلى أنَّها صارفةٌ، ونُقِلَ عن الشافعي ـ رحمه الله ـ واختار بعضُهم أنها ليست صارفةً، والصيغةُ بحالها للوجُوبِ، وهو اختيار المصنف والقاضي

احتجَّ مَنْ صار إلى الإباحة: بأَنَّ هذه الصيغةَ غلب استعمالها بعد الحَظْر في رَفْعِ الحَرَجِ لُغَةً وشرعاً:

أَمَّا اللُّغةُ: فإِنَّ السيد إذا قال لعبدِ: لاَ تَفْعَلْ كذا؛ فإِنَّه يقتصِرُ في رفع الحَرَج عنه على قوله: «افعل».

وأما شرعاً: فبدَلاَلةِ الاسْتقراءِ؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة ٢]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة ١٠] ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة ١٨٧].

وقال ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخارِ لُحُومِ الأَضَاحِي فَوْقَ ثَلاَثٍ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا[1]».

= المستصفى ١/ ٦٨، المنخول (١٣١)، الإحكام للآمدي ٢/ ١٦٥ (٨)، اللمع (٨)، شرح كتاب جمع الجوامع ١/ ٣٧٨، شرح العضد ٢/ ٩١، روضة الناظر (١٠٢)، المنتهى لابن الحاجب (٧١)، المسودة (١٦)، الإبهاج ٢/ ٤٢، كشف الأسرار ١/ ١٢٠، تيسير التحرير ٢/ ٣٤٥، فواتح الرحموت ١/ ٣٧٩، أصول السرخسي ١/ ١٩، القواعد والفوائد ص ١٦٥، التقرير والتحبير ١/ ٣٠٨، ميزان الأصول ١/ ٢٢٨.

(١) أخرجه مالك (٢/ ٤٨٤) كتاب: الضحايا، باب: ادخار لحوم الأضاحي حديث (٧)، ومن طريقه مسلم (٣/ ١٥٦١) كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء حديث (٢٨/ ١٩٧١)، وأبو داود (٢/ ١٠٨ ـ ١٠٩) كتاب: الأضاحي، باب: في حبس لحوم الأضاحي رقم (٢٨١٢) والنسائي (٧/ ٢٣٥) كتاب: الأضاحي، باب: الادخار من الأضاحي (٤٤٣١)، وأحمد (٦/ ٥١)، والبيهقي (٩/ ٢٩٣) عن عبد الله بن أبي بكر، عن عمرة بنت عبد الرحمن، عن عائشة؛ قالت: «دف أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمان رسول الله ﷺ فقال: «ادخروا ثلاثاً، ثم تصدقوا بما بقي» فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله، إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويحملون منها الودك: فقال: «وما ذاك؟» قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث؛ فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة، فكلوا وادَّخِروا وتصدقوا».

وأخرجه الدارمي (٢/ ٧٩) كتاب: الأضاحي، باب: في لحوم الأضاحي من طريق محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عمرة، عن عائشة بنحوه، والبخاري (٣/ ٢٦) كتاب: =

= الأضاحي، باب: ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها حديث (٥٥٧٠)، والبيهقي (٩/ ٢٩٣) من طريق يحيى بن سعيد، عن عمرة، عن عائشة قالت: الضحية كنا نملح منه؛ فنقدم به إلى النبي ﷺ بالمدينة؛ فقال: «لا تأكلوا إلا ثلاثة أيام» وليست بعزيمة، ولكن أراد أن نطعم منه.

وأخرجه البخاري (٩/ ٤٦٣) كتاب: الأطعمة، باب: ما كان السلف يدخرون في بيوتهم (٥٤٢٣)، وأحمد (٦/ ١٢٧ ـ ١٢٨)، والنسائي (٧/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦) كتاب: الأضاحي، باب: الادخار من الأضاحي (٤٤٣٢)، والبيهقي (٩/ ٢٩٢) من طريق عبد الرحمن بن عابس، عن أبيه قال: قلت لعائشة: أنهى النبي ﷺ أن تؤكل لحوم الأضاحي فوق ثلاث؟ قالت: ما فعله إلا في عام جاع الناس فيه؛ فأراد أن يطعم الغني الفقير، ، وإن كنا لنرفع الكُراع؛ فنأكله بعد خمسة عشر. قيل: ما اضطركم إليه؟ فضحكت. قالت: ما شبع آل محمد ﷺ من خبز بر مأدوم ثلاثة أيام حتى لحق بالله.

وأخرجه الترمذي (٤/ ٧٩) كتاب: الأضاحي، باب: في الرخصة في أكلها بعد ثلاث (١٥١١) عن عابس بن ربيعة قال: قلت لأم المؤمنين: أكان رسول الله ﷺ ينهى عن لحوم الأضاحي؟ قالت: لا، ولكن قلَّ من كان يضحي من الناس؛ فأحب أن يطعم من لم يكن يضحي، فلقد كنا نرفع الكراع؛ فنأكله بعد عشرة أيام.

وقال الترمذي: هذا حديث صحيح، وأم المؤمنين هي: عائشة زوج النبي ﷺ وقد روي عنها هذا الحديث من غير وجه.

وفي الباب عن جماعة من الصحابة، وهم: أبو سعيد الخدري، وسلمة بن الأكوع، وجابر، وثوبان، وبريدة.

حديث أبي سعيد الخدري:

أخرجه البخاري (١٠/ ٢٦) كتاب: الأضاحي، باب: ما يؤكل من لحوم الأضاحي، وما يتزود منها حديث (٥٥٦٨)، والنسائي (٧/ ٢٣٣) كتاب: الأضاحي، باب: (٢٦) من طريق يحيى بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن ابن خباب؛ أن أبا سعيد الخدري قدم من سفر؛ فقدم إليه أهله لحماً من لحوم الأضاحي؛ فقال: ما أنا بآكله حتى أسأل؛ فانطلق إلى أخيه لأمه قتادة بن النعمان ـ وكان بدريًا ـ فسأله عن ذلك؛ فقال: إنه قد حدث بعدك أمر، نقضاً لما كانوا نهوا عنه من أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام.

وأخرجه مسلم (٣/ ١٥٦٢) كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، وبيان نسخه (٣٣/ ١٩٧٣) وأحمد (٣/ ٨٥) وأبو يعلى (٢/ ٤١١) رقم (١١٩٦) من طريق أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أهل المدينة لا تأكلوا لحوم الأضاحي فوق ثلاث؛ فشكوا إلى رسول الله ﷺ أن لهم عيالاً وحشماً وخدماً؛ فقال: كلوا وأطعموا وادخروا».

وللحديث طريق آخر عن أبي سعيد:

أخرجه أحمد (٣/ ٢٣)، والنسائي (٧/ ٢٣٤) كتاب: الأضاحي، باب: (٢٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤/ ١٨٦ ـ ١٨٧)، وأبو يعلى (٢/ ٢٨١) رقم (٩٩٧) من طريق سعد بن إسحاق قال: حدثتني زينب بنت كعب، عن أبي سعيد؛ أن رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، ثم رخص أن نأكل وندخر، قال: فقدم قتادة بن النعمان أخو أبي سعيد؛ فقدموا إليه قديد الأضحي؛ فقال: كأن هذا من قديد الأضحى؟ قالوا: نعم، قال: أليس قد نهى عنه رسول الله ﷺ؟ قال أبو سعيد: بلى، إنه قد حدث فيه أمر؛ كان نهانا عنه أن نحبسه فوق ثلاثة أيام، =

= ورخص لنا أن نأكل وندخر.

حديث سلمة بن الأكوع:
أخرجه البخاري (١٠/ ٢٦) كتاب: الأضاحي، باب: ما يؤكل من لحوم الأضاحي، وما يتزود منها حديث (٥٥٦٩)، ومسلم (٣/ ١٥٦٣) كتاب: الأضاحي، باب: بيان النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، وبيان نسخه حديث (٣٤/ ١٩٧٤) عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من ضحى منكم؛ فلا يصبحن في بيته بعد ثالثة شيئاً، فلما كان في العام المقبل، قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا عام أول؟ فقال: لا، إن ذاك عام كان الناس فيه بجهد؛ فأردت أن يفشوا فيهم».
حديث جابر:
أخرجه البخاري (١٠/ ٢٦) كتاب: الأضاحي، باب: ما يؤكل من لحوم الأضاحي، وما يتزود منها حديث (٥٥٦٧)، ومسلم (٣/ ١٥٦٢) كتاب: الأضاحي، باب: بيان النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث وبيان نسخه، حديث (٣٠، ٣١/ ١٩٧٢) وأحمد (٣/ ٣١٧، ٣٧٨)، والدارمي (٢/ ٨٠) كتاب: الضحايا، باب: في لحوم الأضاحي، والبيهقي (٩/ ٢٩١) من طريق عطاء، عن جابر؛ قال: كنا لا نأكل من لحوم بدننا فوق ثلاث بمنى؛ فأرخص لنا رسول الله ﷺ أن نتزود منها، ونأكل منها.
وفي رواية من هذا الوجه: «كنا نتزود لحوم الهدى على عهد رسول الله ﷺ إلى المدينة».
وأخرجه مالك (٢/ ٤٨٤) كتاب: الضحايا، باب: ادخار لحوم الأضاحي حديث (٦)، ومن طريقه مسلم (٣/ ١٥٦٢) كتاب: الأضاحي، باب: بيان النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، وبيان نسخه (٢٩/ ١٩٧٢)، والنسائي (٧/ ٢٣٣) كتاب: الأضاحي، باب: (٢٦)، وأحمد (٣/ ٣٨٨)، والبيهقي (٩/ ٢٩١) عن أبي الزبير، عن جابر، عن النبي ﷺ أنه نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، ثم قال بعد: «كلوا وتزودوا وادخروا».
حديث ثوبان:
أخرجه مسلم (٣/ ١٥٦٣) كتاب: الأضاحي، باب: بيان النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، وبيان نسخه حديث (٣٥/ ١٩٧٥)، وأحمد (٥/ ١٧٧)، وأبو داود (٢/ ١٠٩) رقم (٢٨١٤)، والنسائي في الكبرى (٢/ ٤٥٨)، والبيهقي (٩/ ٢٩١) من طريق معاوية بن صالح، عن أبي الزاهرية، عن جبير بن نفير، عن ثوبان؛ قال: ذبح رسول الله ﷺ ضحيته، ثم قال: «يا ثوبان أصلح لحم هذه» فلم أزل أطعمه منها حتى قدم المدينة.
وأخرجه مسلم (٣٦/ ١٩٧٥)، والدارمي (٢/ ٧٩) كتاب: الأضاحي، باب: في لحوم الأضاحي من طريق عبد الرحمن بن جبير بن نفير، عن أبيه، عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ قال: قال لي رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «أصلح هذا اللحم» فلم يزل يأكل منه حتى بلغ المدينة.
حديث بريدة:
أخرجه مسلم (٣/ ١٥٦٣ ـ ١٥٦٤) كتاب: الأضاحي، باب: بيان النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، وبيان نسخه (٣٧/ ١٩٧٧)، والنسائي (٧/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥) كتاب: الأضاحي، باب: (٢٦)، والترمذي (٤/ ٧٩) كتاب: الأضاحي، باب: ما جاء في الرخصة في أكلها بعد ثلاث حديث (١٥١٠) من طريق ابن بريدة، عن أبيه؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث؛ ليتسع ذوو الطول على من لا طول له؛ فكلوا ما بدا لكم، وأطعموا وادخروا»..
وقال الترمذي: حسن صحيح.

. . . .

وقولُه ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا، وَلاَ تَقُولُوا هُجْراً»[1]، إلى غير ذلك.

واحتجَّ القائِلُون بالوجوب: بَأَنَّ سبق الحظر لو كان قَرينةً صارفةً، لكانت إمَّا مقاليَّةً، ١٧/أ أو حَاليَّةً.

والمقالية: لاَ بُدَّ أَنْ تكون مفسرة مطابقة لما اقترنت به، ولا مُطَابقة بين الإِذن والمَنْعِ.

والحَاليَّةُ: شرطُها المقارنة، والسابق غيرُ مُقارنٍ.

وأُجِيبَ: بأنَّ العِلْمَ بسبقها مقارن، كالقرينة العَهْدِيَّةِ في الألف واللام، فإنها تُعَيِّنُ وتخصِّصُ مع سبقها للعلم المقارن.

قوله: لنا أَنَّ المقتضى للوجوب قَائِمٌ. قلنا: ممنوعٌ.

قوله: فإِنَّابيَّنا أَنَّ ظاهر الأمر للوجوب.

قُلْنَا: مع عدم القَرَائِنِ، أَمَّا مع القرينة، فَلاَ نُسَلِّم تقرير الدلائل على هذا التقدير.

قوله: «لأنه لَمَّا جاز الانتقالُ مِنَ المنْعِ إِلَى الإِذْنِ، فقد يجوزُ الانتقالُ من المنعِ إلى الإِيجاز».

تقديرُه: أنَّ الحَظْر أحدُ أنواع الحُكم الشرعي، وهي خمسةٌ، فرفعه لا يستلزِمُ نوعاً مخصُوصاً، بل كما جازَ رفْعُه بالإباحة، جاز رَفْعُه بالوجوب، وغيرِه؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة ٥].

والجَوابُ: أننا لا ننازعُ في الجوازِ، وإنَّما ندعي ظُهورَ الرفع بالإباحَةِ؛ لما تَقرَّرَ مِنْ عرف الاسْتعمال لُغةً وشرعاً، ولأنَّ الإِذْنَ هو المحقق، وما سواه مِنْ وُجوب أَوْ ندبٍ مشكوكٌ فيه، والحملُ على المتيقن أَوْلَى؛ لأَنَّ الأَصْلَ في الأَفْعال رفعُ الحرج.

وقد ورد الحَظْرُ رافعاً لحكم البراءة الأصلِيَّةِ، فورود ما يرفعه يَرُدُّهُ إِلَى أَصْلِه، لا يُقَالُ: قد يردُ للوجوب بِغَيْرِ المنع؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة ٥].

لأنَّا نقولُ: إنما حمل ـ ههنا ـ على الوجوب لما تقرر مِنْ فَرضِ الجهاد، وأَنَّ الأَشْهر الحرم[2] مانعة، فإذا زال المانِعُ رجع إلى الأَصْل.

---

(١) أخرجه النسائي (٨٩/٤) كتاب: الجنائز، باب: زيارة القبور، عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه. ولتمام تخريجه ينظر تخريج حديث ادخار لحوم الأضاحي، وقد تقدم.

(٢) والأشهر الحرم فيها للعلماء قولان: قيل: هي الأشهر المعروفة، ثلاثةٌ سَرْدٌ، وواحد فَرْد. قال الأصم: أريد به من لا عقد له من المشركين؛ فأوجب أن يمسَك عن قتالهم حتى ينسلخ الحُرُم، وهو مدة خمسين يوماً على ما ذكره ابن عباس؛ لأن النداء كان بذلك يوم النحر. وقيل: شهور العهد أربعة؛ قاله مجاهد، وابن إسحاق، وابن زيد، وعمرو بن شعيب. وقيل لها: حُرُم؛ لأن الله حرّم على المؤمنين فيها دماءَ المشركين، والتعرض لهم إلا على سبيل الخير. ينظر: تفسير القرطبي ٤٧/٨.

الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ

الأَمْرُ لاَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ

بِمَعْنَى أَنَّهُ يُفِيدُ أَصْلَ الطَّلَبِ، الَّذِي هُوَ: الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْمَرَّةِ الْوَاحِدَةِ، وَبَيْنَ التَّكْرَارِ؛ لاَ بِمَعْنَى أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لأَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ إِلاَّ أَنَّا لاَ نَعْرِفُهُ.

وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّهُ يُفِيدُ التَّكْرَارَ.

وكذلك قولُه ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ: «فَإِذَا أَدْبَرَتِ الْحَيْضَةُ، فَاغْتَسِلِي، وَصُومِي، وَصَلِّي[1]»؛ لأنَّ الأصل وجوبُ الصوم والصلاة، وتركها لعارض، فإذا زال العارضُ عاد الوجُوبُ، ومثل هذا قَلِيلٌ من ثبوت الحكم على خِلاَفِ الأَصْل، وما ذكرناه على وَفْقِه: أعني البراءة الأَصْلِيَّة.

قوله: «الأمرُ لاَ يُفِيد التكرار...»[2] إلى آخر المذاهب.

---

(1) أخرجه البخاري (١/ ٤٠٩) كتاب: الحيض، باب: الاستحاضة رقم (٣٠٦)، ومسلم (١/ ٢٦٢) كتاب: الحيض، باب: المستحاضة وغسلها وصلاتها (٦٢/ ٣٣٣)، وأبو داود (١/ ١٢٨) كتاب: الطهارة، باب: من روى أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة، حديث (٢٨٢).
والنسائي (١/ ١٢٤) كتاب: الطهارة، باب: الفرق بين دم الحيض والاستحاضة، والترمذي (١/ ٢١٧) أبواب: الطهارة، باب: ما جاء في «المستحاضة» (١٢٥)، وابن ماجه (١/ ٢٠٣) كتاب الطهارة: باب: ما جاء في المستحاضة... (٦٢١)، وابن أبي شيبة (١/ ١٢٥ ـ ١٢٦) وعبد الرزاق (١١٦٥) وأبو عوانة (١/ ٣١٩). من حديث عائشة في المرأة المستحاضة ولفظه: «فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلّي» وهذا لفظ مسلم وليس في هذه الطرق: «وصومي».

(2) لا نِزاع بين الأُصوليّين، والنُّظّار، ومَنْ لفَّ لفَّهُمْ في أنَّ المرَّة ضروريّة؛ من حيث إنَّ الماهيَّة لا وُجُودَ لها في الخَارِجِ إلاَّ ضِمْنَ أفرادها، لا منْ حَيْثُ إنَّهَا مدلُولة.
ولم يختلفوا أيضاً في أنَّ الأمر المقيَّد بالمرة، أو التكرار يحصلُ على ما قيد بِهِ، إنَّمَا وَقَعَ الخِلاَفُ بينهم في دلالة الأَمْرِ على ما زاد على القَدْرِ الَّذي تتحقَّق بِهِ الماهيةُ، إذا لم يكن مقيداً بما يَدُلُّ على التَّكرار، أو المرَّة.
وقد تَنَوَّعَتْ مَذَاهبُهم في ذلك إلى أربعة آراء:
أوّلاً: وهو مَذْهَبُ الجُمْهُورِ مِنَ الأصوليين، واختاره أبو المعالي الجوينيُّ والرازيُّ، والبيضاويُّ والآمديُّ، وابنِ الحاجب؛ حيث يرون أنه يدل على طلب تحصيل الماهيَّة، من غير إشعارٍ بمرَّة، أو تكرار.
ثانياً: وهو مذهبُ أبي إسحاق الإسفراييني، والإمام أحمد، وعبد القادر البغداديُّ؛ حيثُ يرونَ أَنَّ الأمر يوجبُ التَّكرار المُسْتَوْعِبَ لجميع العُمْرِ مع الإمكان؛ إذا لم يقترن بما يَدُلُّ على خِلاَفِ ذَلِكَ.
ثالثاً: وَهُوَ مَنْقُولٌ عَنْ بَعْضِ مَشَايِخِ الْحَنَفِيَّةِ، وَرَأْيِ بَعضِ الشَّافِعِيَّةِ، ومقتضاهُ أَنَّ الأَمرَ المطلقَ يدلُّ على المرَّةِ، ولا يوجب التَّكْرَار ولا يحتملهُ، إلا إِذَا عُلِّق بِشَرْطٍ مثل: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦].
رابعاً: وَإِليهِ ذَهَبَ الواقِفِيَّةُ؛ حيثُ يَرَوْنَ التَّوقُّف؛ إمَّا لأنه مشتركٌ بينهما؛ فلا يحمل على أَحَدِهِمَا إِلاَّ =

لَنا وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ: أَنَّ هٰذِهِ الصِّيغَةَ وَرَدَتْ فِي مَوَارِدِ التَّكْرَارِ مَرَّةً، وَفِي مَوَارِدِ الْوَحْدَةِ أُخْرَىٰ،

= بقرينة؛ أو لأنَّه موضوع لأحدِهما، ولا يُعْرَفُ إلاَّ بالبَيَانِ.

والرَّأْيُ الذي نَخْتَارُهُ هو: رَأْيُ الجُمْهُورِ، وَنَسْتَدِلُّ على ذلك بأدلَّةٍ منها:

أ ـ لو كان الأمرُ مُقيداً لأحدهما ـ من المَرَّةِ أو التَّكْرَارِ ـ لكان تَقْييدُهُ بذلك المعنى تَكْراراً، وبغيره نَقْضاً، والتالي باطِلٌ، فالمُقَدَّمُ مثله.

ودليل بُطْلاَنِ التالي: أن التقييد لا يُؤَدِّي إلى النَّقْضِ، ولا إلى التَّكْرَارِ، ودليل بُطْلاَنِ المقدم: أن بُطْلاَنَ اللازم المُسَاوي، أو الأخص ـ يستلزم بُطلان ملزومه.

ويرد عليه أنه لا يَثْبتُ المُدَّعَى؛ لأن عَدَمَ التكرار، أو النَّقْضِ قد لا يكون لكونه موضوعاً لِلْمَاهِيَّةِ من حيث هي، بل لكونه مشتركاً، أو لأحدهما، ولا نعرفه؛ كما قد قيل به؛ فيكون التقييد للدَّلالةِ على أحدهما.

ب ـ ولأنه ورد تارةً مع التكرار شَرْعاً؛ كالأَمْرِ في آية الصَّلاَةِ، وورد عُرْفاً، كقول الحاكم للمحكوم: التزم بالضَّبْطِ الحكومي.

وتارة لِلْمَرَّةِ شَرعاً؛ كالأمر في آية الحجّ، وهي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً...﴾ [آل عمران: ٩٧].

وعُرْفاً كقولك: ادخل الدار؛ فيكون حَقِيقَةً من القَدْرِ المشترك بينهما، وهو طَلَبُ الإتيان بالمَأمورِ بِهِ؛ دَفْعاً للاشتراك، والمجازِ اللازمين من جعله موضوعاً لكل منهما، أو لأحدهما فقط؛ لكونهما خِلاَفَ الأَصْلِ، وحينئذٍ لا يُفِيد شَيْئاً منهما، ولا ينافيه؛ لعدم اسْتِلْزَام العام الخاص، وعدم منافاته إياه.

ويرد عليه أن الأَمْرَ إن كَان مَوْضُوعاً لِمُطْلَقِ الطَّلَبِ، ثم استعمل في طَلَبِ الخاص؛ فيكون مجازاً، وبأن الأَلْفَاظَ موضوعة للمعاني الذِّهْنِيَّةِ، فإذا استعمل الأمر فيما تشخص منها في الخارج يكون مجازاً؛ لأنه غير ما وضع له، فاسْتِعْمَالُ الأمر في المقيد، أو المرة مجازٌ، فالفِرَارُ من مَجَازٍ واحد يوقعه في مجوزين.

جـ ـ ولِلْقَطْعِ بأن المَرَّةَ والتكرار من صفات الفِعْلِ؛ كالقليل والكثير، ومن المَعْلُوم أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خُصُوصِيَّةِ شيء منها، وإذا علم ذلك؛ فمعنى «اقرأ» طَلَبُ لقراءة ما، فلا يَدلُّ على صِفَةٍ للقراءة من تكرار أو مرة.

د ـ كما أن الأَمْرَ المُطْلَقَ لو كان للتَّكْرَارِ؛ لَعَمَّ جميع الأوقات؛ لعدم أَوْلَوِيَّةِ وقت دون وَقْتٍ، والتعميم باطل لأمرين:

أحدهما: أنه تَكْلِيفٌ بما لا يُطَاق.

والثاني: يلزم أن يَنْسَخهُ كل تكليفٍ يأتي بعده لا يمكن أن يُجَامِعه في الوجود؛ لأن الاستغراق الثابت بالأول يَزُولُ بالاستغراق الثابت بالثاني، وليس كذلك.

ينظر: المحصول ١/٢/١٦٣، الإحكام للآمدي ٢/١٤٣، البرهان ١/٢٢٤، المنخول ١٠٨، المستصفى ٢/٢، شرح الكوكب ٣/٤٣، المعتمد ١/١٠٨، شرح العضد ٢/٨١، المسودة ٢٠ ـ ٢١، نهاية السول ٢/٢٧٤، أصول السرخسي ١/٢٠، تيسير التحرير ١/٣٥٠، فواتح الرحموت ١/٣٨٠، الوصول لابن برهان ١/١٤١، مفتاح الوصول ٢٧، منتهى السول والأمل ٩٢، روضة الناظر ٢/٧٨، المدخل ص ١٠٢، فتح الغفار ١/٣٦، الميزان ١/٢٣٠.

وَالأَصْلُ عَدَمُ ٱلاشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ؛ فَوَجَبَ جَعْلُهَا حَقِيقَةً فِي الطَّلَبِ الَّذِي هُوَ: الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْمَرَّةِ الْوَاحِدَةِ، وَبَيْنَ التَّكْرَارِ، وَالدَّالُّ عَلَىٰ مَا بِهِ ٱلاشْتِرَاكُ غَيْرُ دَالٍّ عَلَىٰ مَا بِهِ ٱلامْتِيَازُ: لاَ بِالْوَضْعِ، وَلاَ بِٱلالْتِزَامِ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ فِي هٰذَا اللَّفْظِ دَلاَلَةٌ عَلَى التَّكْرَارِ.

الثَّانِي: أَنَّ هٰذِهِ الصِّيغَةَ، لَوْ دَلَّتْ عَلَى التَّكْرَارِ ـ لَدَلَّتْ: إِمَّا عَلَى التَّكْرَارِ الدَّائِمِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالإِجْمَاعِ، أَوْ عَلَى التَّكْرَارِ بِحَسَبِ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ؛ وَهَذَا ـ أَيْضاً ـ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ لاَ دَلاَلَةَ فِيهِ عَلَىٰ تَعَيُّنِ ذَٰلِكَ الْوَقْتِ؛ [فَوَجَبَ] أَلاَّ يَدُلَّ عَلَى التَّكْرَارِ.

الذي ذهب إليه المحصِّلون مِنَ الفقهاء، وعلماءِ الأُصُولِ أَنَّ صيغةَ الأمْرِ إذا وردت عَرِيَّةً عن قَيْد التكرار، والوحدة، والمرار ـ لا تُشْعِرُ بشيءٍ من ذلك، وإنَّما عدّ الآتي بالمرة مُمْتَثِلاً؛ ضرورة أَنَّ حصول المستدعى لا يتصور بدونها؛ لأَنَّ اللفظ مُشْعِرٌ بها، وسر ذلك أَنَّ مدلولاتِ الأفعال أجناسٌ، ، والأَجْناسُ لا تشعِرُ/ ١٧ب بالوَحْدَةِ الشخصية، ولا بقِلَّةٍ ولا بكَثْرةٍ؛ ومِنْ ثَمّ لم تُثَنَّ ولم تُجْمَعْ، وحسن استعمالها في القليل والكثير بلفظ واحد؛

فقيل لمَنْ أوقع القِيَام مَرَّةً، أو مِرَاراً: قائم؛ لاشتراكها في الحقيقة الشاملة، وكُلُّ ما ثبت مع المتقابلين، فليس له من ذاته أحدهما.

وصار بعضُهم: إلى أنها ظاهرةٌ في المرار، وستأتي حُجَجُهُمْ.

وصارت الواقفية: إلى الوقْفِ على المَذْهَبَيْنِ فيه، على ما مرَّ مِنْ وقف الاشتراك والخيرة.

احتجَّ القائلون بوقف الاشْتِرَاكِ: بأنه أُطْلِقَ تارةً وتارة، والأَصْلُ في الإِطلاق الحقيقةُ، وبحسن الاسْتفهام.

ودفع الأول: بأَنَّ الاشتراك على خِلاَف الأَصْل.

والثاني: بأنّه قد يحسُن الاستفهام لرفع المجاز أيضاً، ولأسباب وأَغْراض أُخْرَىٰ.

واحتجَّ الفريقانِ مِنَ الواقفية بأَنَّ: دَعْوىٰ أَنَّ الصيغةَ للتَّكْرارِ، أو للمرَّةِ، إِمَّا أَنْ يعلمَ بالعقل، أو بالنَّقْلِ. . .» إلى آخره على ما مَرّ، وجوابهُ على ما سبق.

وقطع القاضي[1] بإِشْعارِها بالمرَّةِ، وتوقف فِيمَا زَادَ.

ونُوقِشَ: بأَنَّهُ مِنَ الواقفيَّةِ في أَصْلِ الصِّيغَةِ: وهَلْ تدلُّ على الوجوب، أو لا؟ فكيف يحسنُ منه الكلامُ في كيفية دِلاَلتها عليه؟.

واعتذر عنه: بأَنّه تفريعٌ على مَذْهب غيره، أو بتقدير قرينة تدلُّ على أصل الأمر فَقَطْ.

قوله: «لنا وجوه: الأول: أن هذه الصيغة وردت للتكرار تارة» يعني: كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة ٤٣].

---

(١) ينظر: إرشاد الفحول ٩٨.

الثَّالِثُ: لَوْ قَالَ: «افْعَلْ دَائِماً أَوْ لاَ دَائِماً» لَمْ يَكُنِ الأَوَّلُ تَكْرَاراً، وَلاَ الثَّانِي نَقْضاً.

الرَّابِعُ: اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُ لاَ مَعْنَى لِلأَمْرِ إِلاَّ طَلَبُ إِدْخَالِ الْمَصْدَرِ فِي الوُجُودِ، وَلاَ مَعْنَىٰ لِصِيغَةِ الْمَاضِي إِلاَّ الإِخْبَارُ عَنْ حُصُولِ الْمَصْدَرِ فِي الزَّمَانِ المَاضِي، ثُمَّ الْمَصْدَرُ لاَ دَلاَلَةَ فِيهِ[1] عَلَى التَّكْرَارِ؛ وَإِلاَّ لَمَا صَدَقَتْ صِيغَةُ الْمَاضِي إِلاَّ عِنْدَ التَّكْرَارِ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يُفِيدَ الأَمْرُ التَّكْرَارَ.

قوله: «وللوَحْدة أُخرىٰ» يعني: كقوله ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ: «حُجُّوا»[2]. قولُه: «والأَصْلُ عدم الاشْتراكِ والمجاز»، يعني: لافتقارهما إلى القرينة.

قوله: «والدَّالُّ على الاشتِرَاكِ غيرُ دالٍّ على ما به الامْتياز، لا بالوضعِ ولا بالاِسْتِلْزَام» ـ لا يعني بالاستلزام: اللاَّزم الخَارِجيّ، بل اللازم مُطْلقاً؛ ليعم به أقسام الدَّلالاتَ الثلاث، ويعني: أن العام لا يدلُّ على الخاصِّ لاَ حَقِيقةً ولا مجازاً.

قوله: «الثاني: أنَّ هذه الصيغة لو دَلَّت على التكرار ـ لَدلَّت: إما على التَّكْرَار الدائم، وهو باطل بالإِجماع» ـ يعني: لما فيه مِنْ تكليفِ المحال ولزوم نسخ الأمر الأول عند توجه الأمر الثاني.

قولُه: «أو على التَّكْرَارِ بحسب الوقْتِ المعين، وهو باطِلٌ» ـ يعني؛ لأنه ترجيحٌ بلا مرجِّح.

وما ذكره لا يُعَيِّنُ دعواه؛ لأنَّهُ لم يدلَّ على إِبطال الوحدة، وإِنما ينتج له إِبطال مذهب الخَصْم بالتكرار فقط.

ورد: بأَنَّها تقتضي التكرارَ بحسب الإِمكان؛ كما لو وردت مُقَيَّدَةً بالتكرار.

قوله: «الثَّالِثُ: لو قال: «افعلْ دائماً، أو لا دائماً» لم يكن الأول تكرارًا ولا الثاني نقضاً».

وردَّ: بأنَّ الأول تأكِيدٌ، والثاني لتعيين المجَازِ.

قوله: «الرابعُ: اتفقوا على أَنَّهُ لا معنى للأمر إلاَّ طلبُ/١٨أ إدْخال المصدر في الوجود، ولا مَعْنى لصيغة الماضي إلا الإِخبارُ عن حصول المصدر في الزمان...» إلى آخره.

حاصله: أَنَّ أمثلةَ الأفعال الخمسة اشتركَتْ في الدَّلاَلَةِ على المصدر، والزمان المعين، ولا فَارِقَ بين «فعل»، و«افعل» في الزمان إلاَّ المضي، والاسْتقبال، والماضي لا يُشْعِرُ بالتكرار،

---

(١) في المخطوطة: له

(٢) أخرجه الحاكم (١/٤٤٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤/ ١٣١)، والبيهقي (٤/ ٣٤٠)، من طريق يحيى بن عبد الحميد الحماني، «ثنا حصين بن عمر الأحمسي، ثنا الأعمش، عن إبراهيم التيمي، عن الحارث بن سويد، عن علي مرفوعاً بلفظ: حجوا قبل ألاَّ تحجوا، فكأني أنظر إلى حبشي أصمع أفدع بيده معول يهدمها حجراً حجراً. وسكت عنه الحاكم» وتعقبه الذهبي بقوله: قلت: حصين واه، ويحيى الحماني ليس بعمدة. وحصين؛ قال ابن حبان في «المجروحين» (١/ ٢٦٨): يروي الموضوعات عن الأثبات. فالحديث موضوع.

[الْخَامِسُ: لَوْ قُلْنَا: «إِنَّ الأَمْرَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ»؛ فَحَيْثُ لاَ يُفِيدُهُ ـ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَى اللَّفْظِ، وَلَوْ قُلْنَا: «إِنَّهُ لاَ يُفِيدُهُ»؛ فَحَيْثُ حَصَلَ التَّكْرَارُ ـ حَصَلَتْ زِيَادَةٌ لاَ يَتَعَلَّقُ اللَّفْظُ بِهَا: لاَ ثُبُوتاً، وَلاَ عَدَماً؛ وَلاَ شَكَّ أَنَّ هٰذَا أَوْلَىٰ.

السَّادِسُ: أَنَّ الإِيجَابَ حَرَجٌ، وَعُسْرٌ، وَضَرَرٌ؛ فَكَانَ عَلَى خِلاَفِ الدَّلِيلِ، وَالْقَوْلُ بِعَدَمِ التَّكْرَارِ تَقْلِيلٌ لَهُ؛ فَكَانَ أَوْلَىٰ].

فكذلك المستقبلُ، وأكد ذلك بالإجماع على بر من حلف «لَيَفْعَلَنَّ كذا بالمرَّةِ وكذلك لو نَذَرَهُ،».

ورُدَّ: بأَنَّ ذلك يرجع إلى أحكام الشرع، والبحْثُ في مقتضى اللسان.

وأُجِيبَ: بأَنَّ حكم الشرع في هذه المواضع مَبْنِيٌّ على المفهوم مِنْ إشعار اللفظ، وإنما يَرِدُ على هذه الحُجَّةِ قولُه: «لا تفعل» إن سلم أنه يقتضي التَّكْرار، وسيأتي الفرقُ بينهما إِنْ شاء الله تعالى.

قوله: «الخامس: لو قلنا: إِنَّ الأَمر يُفِيدُ التَّكْرَارَ، فحيْثُ لا يفيد، يلزمُ ترك العمل بمقتضى اللَّفْظِ:

ولو قلنا: إِنَّهُ لا يفيد فحيث حصل التكرار، لم يحصلْ منه مُخَالَفَةٌ».

تمام هذه الحُجَّةِ أَنْ يُقالَ: ولو قلنا: إِنه يفيد المرة، فحيْثُ يفيد التكرار، لزم منه مُخَالَفَةُ الأَصْلِ، فيجعل حقيقةً في القدْرِ المشترك، وهي قريبةٌ من الحُجَّة الأولى.

قوله: «السادس: التكرار حَرَجٌ وعُسْرٌ وضَرَرٌ...» إلى آخرها ـ واضِحٌ.

قوله: «حجة المُخَالِف»: يعني القائِل بالتَّكْرارِ فقط؛ فإِنَّا قدَّمنا في أول المسْأَلةِ أَنَّ المخالفين فِرَقٌ:

الفِرْقَةُ الحامِلَةُ لها على المرة لفظاً، والفِرْقَةُ الواقفية على ٱخْتِلاَفِها في الوقف، وأشرنا إِلَى حُجَجِهم، والاعتراض عليها؛ لإِعْرَاضِ المصنِّف عنها، ولم يبق إِلاَّ الاحْتِجَاجُ للقائلين بالتَّكْرَارِ.

قوله: «النَّهْيُ يفيد التكرارَ، وكذلك الأَمْرُ».

ٱعْتُرِضَ عليه: بأَنَّ هذا قياسٌ في اللغة، ولا يَصِحُّ.

وأُجِيبَ عنه: بأَنَّ القياسَ الممتنِعَ في اللغة ـ على رأى ـ أَنْ نَجِدَ مُسَمَّى باعتبارِ معنى، ويتحقق ذلك المعنى في غيره، فهل يكون مُسَمًّى بذلك الاِسم أو لاَ؟ والخِلاَفُ ههنا في لَوَازِمِ مَدْلُولات الأَلفاظ المعنوية؛ فإِنَّ البحث في لازم الأمر في كُلِّ لغة.

قوله في الجمع: «لأَنَّ كُلَّ واحدٍ من الضدين يجب أَنْ يكون حُكْمه مثل حكم ضده».

هذا ضَعِيفٌ جِدًّا؛ فإِنَّه لا يلزم مِنِ ٱشتراك المختلفين في حُكْمٍ عام، اشتراكها في سائر الأَحْكام.

وأَقربُ ما يقرر به الجمع أَنَّ العرب قد تحمل الشَّيْءَ على نقيضه، كما تحمله على نظيره؛

حُجَّةُ الْمُخَالِفِ أُمورٌ:

الأَوَّلُ: النَّهيُ يُفِيدُ التَّكْرَارَ؛ فَكَذَا الأَمْرُ؛ لأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الضِّدَّيْنِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُهُ مِثْلَ حُكْمِ الآخَرِ.

الثَّانِي: يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «صَلِّ إِلاَّ فِي الْوَقْتِ الْفُلاَنِيِّ»، وَالاسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلاَمِ مَا لَوْلاَهُ لَدَخَلَ فِيهِ؛ وَذٰلِكَ لاَ يَتِمُّ إِلاَّ إِذَا كَانَتْ هٰذِهِ الصِّيغَةُ مُتَنَاوِلَةً لِكُلِّ الأَوْقَاتِ.

كحمْلِهِم «لاَ» الداخلة على النكرة في عملها علىٰ «إِنْ»، و«كم» الخبرية على «رُبَّ».

ومنهم مَنْ قرر الجمعَ بأَنَّ الأمرَ بالشيءِ نَهيٌ عن ضِدِّه، والنهي للتكرار، والنهي يعم؛ فكذلك الأَمْرُ.

ورُدَّ: بأَنَّا لا نُسَلِّمُ أَنَّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضِدِّه، ثم لو سلِّم، فَلاَ نُسَلِّم أَنَّ مطلق النهي للتكرار، ثم لو سلم إشعاره بالتكرار، فإنما يسلم في النهي الابتدائي، أما المتضمِّنُ التابع لِلأَمْر، فهو بحسب مَتْبُوعه، إن عَمَّ عَمَّ، وإنْ/١٨ب خَصَّ خَصَّ؛ كما نقول في النهي المقيد بالمرة.

والحَاصِلُ: أنه استدلالٌ بفرع مَحَلِّ النزاع.

ومنهم مَنْ قَدَّر الجمع بأنه لاَ مَعْنى للنهي إلاَّ الأمر بالترك، وقد عَمَّ النَّهْيُ؛ فيعم.

قوله: «وعن الثاني: أَنَّ الاستثناء يخرج مِنَ الكلام ما لولاه لصلح» ـ هذا منه مقابلة دَعْوَى بدعوى، ولم يحقق ههنا أَنَّ الاسْتثناء حقيقةٌ في إِخراج الداخل، أو الصالح للدخول، ولا شَكَّ في استعماله بالاعتبارين معاً.

أَمَّا في استعماله في إخراج الداخل، فكقولك: له عليَّ عشرةٌ إلاَّ دِرْهماً، وأما الصَّالِحُ، فكَاسْتِثناء ما زاد على العشرة مِنَ العشرة عَلَى وَجْهِ البدل من جموع القِلَّة.

وإذا استعمل فيهما فيحتمل أَنْ يكون بالاشْتِرَاك إلاَّ أنه على خِلاَف الأصل، ويحتملُ أَنْ يكون بالحقيقة والمجاز، فإِمَّا أَنْ يكون حقيقةً في إخراج الداخل، مجازاً في إخراج الصالح، أو بالعكس.

ولا جائز أَنْ يكونَ حقيقةً في إخراج الصالح؛ لئلاَّ يلزمَ مِنِ اسْتعماله مجازاً في إِخراج الداخل عدمُ المصحح بخلاف عكسه، كما قرر.

والأَقْربُ مِنْ ذلك كُلِّه أَنْ يكون مقولاً عليهما باعتبار قَدْرٍ مشترك، فيكون مُتَواطِئاً، ويكون حقيقة الاسْتثناء: إخراج الثاني مِنْ حكم الأول بـ «إِلاَّ وأخواتها» مع قَطْعِ النظر عن الخصوصيتين؛ وحينئذ تسقطُ الحُجَّةُ، والجوابُ عنها.

قوله: «ولَئِنْ سَلَّمنا ذلك، لكنْ لِمَ لا يجوزُ أَنْ يكون هذا الاسْتثناء قرينةً دالَّةً عَلَى الأَمْرِ؟»

والجوابُ عنه بالفرق، وسيأتي إِنْ شاء الله تعالى.

قوله: «الثاني: أنه يصح أن يقال: «صلوا إلاَّ في الوقت الفلاني»، والاستثناء يُخْرِجُ من الكلام ما لولاه لدخل فيه، وذلك لا يتم إلاَّ إذا كانت هذه الصيغة مُتَناولةً لكُلِّ الأوقات» وقوله:

الثَّالِثُ: أَنَّ حَمْلَهُ عَلَى التَّكْرَارِ أَحْوَطُ؛ فَوَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ؛ لِقَوْلِهِ ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ: «دَعْ مَا يَرِيبُكَ، إِلَىٰ مَا لاَ يَرِيبُكَ».

الْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ مِنْ وُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي التَّرْكَ الْمُسْتَمِرَّ فِي جَمِيعِ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ بِٱلاتِّفَاقِ، وَالأَمْرُ لاَ يُوجِبُ الفِعْلَ المُسْتَمِرَّ فِي جَمِيعِ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ.

الثَّانِي: أَنَّ النَّهْيَ مَنْعٌ مِنْ تَكْوِينِ المَاهِيَّةِ، وَٱلامْتِنَاعُ عَنْهَا فِي الْوُجُودِ لاَ يَتَحَقَّقُ إِلاَّ بِٱلامْتِنَاعِ عَنْ جَمِيعِ أَجْزَاءِ الزَّمَانِ.

أَمَّا الأَمْرُ: فَهُوَ حَمْلُ المُكَلَّفِ عَلَى إِدْخَالِ الماهِيَّةِ فِي الْوُجُودِ، وَذٰلِكَ يَكْفِي فِي الْعَمَلِ بِهِ إِدْخَالُهَا فِي الْوُجُودِ مَرَّةً وَاحِدَةً.

الثَّالِثُ: أَنَّ الأَمْرَ وَالنَّهْيَ، يَجْرِيَانِ مَجْرَى الإِيجَابِ وَالسَّلْبِ، فَكَمَا أَنَّ السَّالِبَةَ الْكُلِّيَّةَ الدَّائِمَةَ يَكْفِي فِي ٱرْتِفَاعِهَا حُصُولُ الْمُوجَبَةِ الْجَزْئِيَّةِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ؛ فَكَذٰلِكَ النَّهْيُ كَالسَّالِبَةِ الكُلِّيَّةِ الدَّائِمَةِ، وَالأَمْرُ كَالْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلاَمِ مَا لَوْلاَهُ لَصَحَّ دُخُولُهُ تَحْتَ اللَّفْظِ، لاَ مَا يَجِبُ، وَلَئِنْ سَلَّمْنَا ذٰلِكَ؛ لَكِنْ لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: حُصُولُ هٰذِهِ ٱلاسْتِثْنَاءَاتِ، صَارَ قَرِينَةً دَالَّةً عَلَىٰ مَعْنَى التَّكْرَارِ؟!

«الثالث: أَنَّ حملَه على التكرار أحوطُ» ـ وَاضِحُ المراد.

وقوله: «والجواب عن الأول مِنْ وجوهٍ: الأول: أنَّ النهيَ يُوجِب الانْتِهاء المستمر بخلاف الأمر».

ويرد عليه: أنه يجب أَنْ يثبت بحسب الإِمْكَان؛ كما لو قيده بالتكرار لَفْظاً.

قوله: «الثاني: أن النهي مَنْعٌ من تكوين الماهية...» إلى آخره؛ يعني: أَنَّ النهي المطلق لا يتصور امتثاله إِلاَّ بالامْتناع عن كُلِّ أشخاصه، والأمرُ يقتضي مُطْلَقَ الوجود، وأنه يتحقق بالمرة.

قوله: «الثالث: أن الأمر والنهي يجريان مجرى الإِيجاب والسَّلْب» يعني: والنهي قد عم بالاتّفاقِ من الخَصْم، والأمر يقابله.

فكما يكفي في رفع السالبة الكلية الموجبة الجُزئِيَّة ـ يكفي في رَفْعِ النهي العام الأمر الجزئي! فلا دَلاَلَة على التكرار تثبت. ومما احتجَّ به القائلون بالتَّكْرَارِ: أنه أُتَى بشارِبِ خَمْرٍ إِلى رسول الله ﷺ فأَمَرَ بضربه إِلَىٰ أن كفهم عنه،/١٩أ ففهموا مِنْ أمره ﷺ التكرار.

وأُجِيبَ عنه بأَنَّ فهم التكرار لم يَكُن مِنْ مُجَرَّدِ الأمر، وإِنَّما فُهِمَ من قرينة الزَّجْرِ، وأَنَّ المرة لا تصلح للزجر غالباً.

فَإِذَا لَمْ تُوجَدْ هٰذِهِ الْقَرِينَةُ، لَمْ يَحْصُلِ الْمُقْتَضِي لِوُجُوبِ التَّكْرَارِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ تَرْكَ التَّكْرَارِ قَدْ يَكُونُ أَحْوَطَ؛ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ السَّيِّدُ لِمَمْلُوكِهِ: «ٱدْخُلِ الدَّارَ»، فَلَوْ أَنَّهُ أَخَذَ يَدْخُلُ الدَّارَ فِي كُلِّ الأَوْقَاتِ، رُبَّمَا ٱسْتَوْجَبَ اللَّوْمَ؛ وَهٰذَا الكَلاَمُ يَصْلُحُ لأَنْ يُسْتَدَلَّ بِهِ فِي أَوَّلِ الْمَسْأَلَةِ.

واحتجَّ الأُستاذُ: بأنَّ الشارع إذا قال: قُمْ، مثلاً، فللصيغة مُقتضَياتٌ ثلاثةٌ: اعتقادُ الوُجوبِ، والعَزْمُ على الفعل، والعزم على التكرار؛ فكذلك الفِعْلُ.

وأُجِيبَ بأنَّا لا نُسَلِّمُ اقتضاءَ كُلِّ الأوامر كذلك، ولو سلم فبدليلٍ خَارِجٍ عن اللفظِ؛ إمَّا لأنَّ وجوبَ اعتقاده مِنْ قواعد الإيمان، وهو على التكرار، أو لاستحالة العَزْمِ عند الذكر عَنِ اعتقادِ الوُجُوبِ؛ أَوْ لاَ وُجُوبَ:

والثَّانِي مُمْتَنِعٌ، فيجب الأولُ، وكذلك العَزْمُ، ، وما ذكره منقوضٌ بالأمر المقيد بالمرَّةِ؛ كالحج؛ فإنَّ وجوبَ الاعتقاد، والعزم عليه لِلتكرار دُونَ الفعل.

فَرْعٌ على هذه المسألة:

إذا قُلْنا: إنَّ الأَمر يقتضي التكرارَ، فإذا عُلِّق على صِفَةٍ؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا﴾ [النور ٢]، أو على شرطٍ؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا﴾ [المائدة ٦].

قال قومٌ: يقتضي التكرار؛ مُحْتَجِّينَ بمثل هذه الآيةِ؛ فإنها للتكرار بالإِجْمَاع.

وقال قومٌ: لا يقتضيه؛ مُحْتَجِّينَ بما إذا قال السيِّدُ لعبده: إذا دخلتَ السُّوقَ فاشتَرِ اللَّحْمَ؛ فإنه لا يقتضي التكرار.

والحقُّ أنه لا يقتضيه بحسب الوضعِ؛ فإنَّ الصيغةَ لم تُشْعِرْ بالتكرار على ما تقرر، ، والشَّرْطُ إنَّما يفيد تعليقَ ما أشعر اللفظ به.

وكذلك لو قال للمدخُولِ بِهَا: إنْ دخلتِ الدارَ فأنْتِ طالقٌ - لم يتكرر، والتكرارُ فِيمَا ذكرنا إنَّما كان مِنْ شرعية القياس الشرعي، وأن الحُكْمَ يتكرر بتكرار علته شَرْعاً.

الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ

الأَمْرُ لاَ يَفِيدُ الْفَوْرَ، خِلاَفاً لِقَوْمٍ

لَنَا وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ: أَنَّ صِيغَةَ الأَمْرِ وَرَدَتْ تَارَةً مَعَ الْفَوْرِ، وَأُخْرَىٰ مَعَ التَّرَاخِي؛ فَوَجَبَ جَعْلُهَا حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ؛ وَحِينَئِذٍ: يَلْزَمُ أَلاَّ تُفِيدَ الْفَوْرِيَّةَ الَّتِي بِهَا ٱلامْتِيَازُ، دَفْعاً لِلاشْتِرَاكِ.

قولُه: «الأمر لا يُفِيد الفورَ خِلافاً لقوم[1]»، هذه المسألة مفرّعةٌ على أنّ مطلق الأمر لا يقتضي التَّكْرَارَ، فإِنَّ مِنْ ضرورةِ استيعابه الأوقات بحسب الإِمكان ـ المبادرةَ والفور.

---

(١) اختلفت آراءُ العُلَماءِ فيما يقتضيه الأَمْرُ المُجَرَّد عن القَرَائِنِ؛ هل يقتضي الفَوْرَ، أو التَّراخِيَ؟
وقد انعكس هذا الاخْتِلاَفُ فيما بينهم إلى اختلافهم في كَثِيرٍ من الأَحْكَام الفقهية المُسْتَنْبَطَةِ.
فإن إفادة الأَمْرِ لِلْفَوْرِ تقتضي أن يمتثل المُكَلَّفُ لهذا الأَمْرِ، دون تَأْخِيرٍ عند سَمَاعِهِ الأَمْرَ وَعَدَمِ المانع؛ فإذا تَأَخَّرَ دون عُذْرٍ، لم تَبرأ ذِمَّتُهُ.
أما إِفَادَتُهُ التَّرَاخِيَ، فهي تقتضي أنه لَيْسَ وَاجِباً على المُكَلَّفِ المُبَادَرَةُ لأداء الأَمْرِ فَوْراً، بل له أن يُؤخِّرَهُ إلى وَقْتٍ آخر إذا ظَنَّ القُدْرَةَ على أدائه في ذلك الوَقْتِ.
وقد اختلفت آراءُ العلماء في ذلك إلى مَذَاهِبَ، سنذكرها فيما يلي: فالذين ذَهَبُوا إلى أنَّ صِيغَةَ الأَمْرِ للتَّكْرَارِ، قالوا: إن الأَمْرَ يَدُلُّ على الفَوْرِ، فيلزم من دَلاَلَتِهِ على التَّكْرَارِ بذاتها دَلاَلَتُهَا على الفور.
والذين ذَهَبُوا إلى أن صِيغَةَ الأَمْرِ المُجَرَّدَةِ عن القَرَائِنِ لا تَدُلُّ على التكرار بِذَاتِهَا ـ اختلفوا فيما بينهم إلى فِرَقٍ، ومَذَاهِبَ متعددة.
المَذْهَبُ الأَوَّلُ؛ وهو رَأْيُ الجمهور من الشَّافِعِيَّةِ، والحَنَفِيَّةِ، وأتباعهم، واختاره سَيْفُ الدين الآمِدِيُّ، وابْنُ الحاجب، والإمامُ الرَّازِيُّ، والقاضي البيضاوي؛ حيث قالوا: إن صيغة الأَمْرِ لا تدل على الفَوْرِ، وهو طَلَبُ الإتيان، وامتثال الفِعْلِ عَقِبَ وُرُودِ الأَمْرِ، ولا على التَّرَاخِي، إنما صِيغَةُ الأَمْرِ موضوعة لطلب الفِعْلِ، وإيجادِ حَقِيقَتِهِ في الوُجُودِ الخارجي؛ فهي ـ إذن ـ لِمُطْلَقِ الطَّلَبِ من غير تَقْيِيدٍ بِفَوْرٍ أو تَرَاخٍ.
المَذْهَبُ الثَّانِي؛ ويُعْزَى إلى بَعْضِ المالكية والحَنَابِلَةِ والحَنَفِيَّةِ؛ حيث ذهبوا إلى القَوْلِ بأنه يَدُلُّ على الفَوْرِ، وهو امْتِثَالُ الفعل في أَوَّلِ أَوْقَاتِ الإمكان من غير تراخٍ.
قال القَرَافِيُّ: وهو عند مالك للفور، وعند الحنفية خلافاً لأصحابنا المغاربة والشافعية. وقال القاضي عبد الوهاب: إنه للفور.
المَذْهَبُ الثَّالِثُ، ويُنْسَبُ للقاضي أبي بكر الباقلاَّنِي؛ حيث ذَهَبَ إلى أن الأمر يَدُلُّ على الفَوْرِ؛ فيجب الفِعْلُ في أول الوَقْتِ، أو العزم على الإتيان به في ثاني الحال.
المَذْهَبُ الرَّابِعُ: وإليه ذَهَبَ الإمام الجُوَيْنِيُّ؛ حيث تَوَقَّفَ عن القَوْلِ بالفَوْرِ، أو التراخي. =

الثَّانِي: أَنَّ صِيغَةَ الأَمْرِ لاَ تُفِيدُ إِلاَّ طَلَبَ إِدْخَالِ الْمَاهِيَّةِ فِي الْوُجُودِ، فَأَمَّا تَعْيِينُ الْوَقْتِ، فَلاَ دَلاَلَةَ لِلْمَصْدَرِ عَلَيْهِ؛ وَإِلاَّ لَجُعِلَتْ تِلْكَ الدَّلاَلَةُ فِي صِيغَةِ الْمَاضِي وَالْمُضَارِعِ.

وقد اختلفَ الأَئِمَّةُ في ذلك:

فذهب بعضُ الأصوليِّينَ، والحنفية، والحنابلة إلى اقتضائها[1] الفَوْرَ.

وتوقَّفَ الواقفية على المذهبيْنِ، خِلافاً للقاضي[2]؛ فإنَّه زعم أنه مخير في أول الوقت بين الفِعْل والعزم، إلىٰ أنْ يغلب على ظَنِّه أنه لو أخَّره لفات.

فحينئذٍ يَتَعَيَّنُ بحكم الحَالِ، كالواجب الموسَّعِ بالنسبة إلى العُمر إلى آخر وَقْتِه الْمُتَعَيِّنِ له.

واختيار الشافعي - رحمه الله - أنها لا تُشْعِرُ بالفور، ولا بالتَّراخِي، ومتى أوقعه عد ممتثلاً، ، وهو اختيار المصنِّفِ.

وقد احتجَّ عليه بخمسة أوجهٍ، ذُكِرَ جميعُها في الاحْتِجاج على أنها لا تُفِيدُ التكرارَ، وقد مَضىٰ تقريرُها، والتنبيه على ما يرد عليها، فلا حاجة إلى إعادته.

= قال الجويني: «فيمتثل المَأمُور بكل من الفَوْرِ والتَّرَاخِي لِعدم رُجحَانِ أحدهما على الآخر مع التوقُّفِ في إثمه بالتَّرَاخِي لا بالفَوْرِ؛ لِعَدَم احتمال وجوب التراخي.
والذي نَخْتَارُهُ من هذه المذاهِبِ هو مَذْهَبُ الجمهور، والذي يرى أن صيغة الأمر المُجَرَّدَة عن القَرَائِنِ لا تَدُلُّ على الفَوْرِ، ولا على التراخي. قال الرازي في «المَحْصُولِ»: والحق أنه مَوْضُوعٌ، لطلب الفِعْلِ، وهو القدر المشترك بين طلبِ الفِعْلِ على الفَوْرِ، وطلبه على التَّرَاخِي، من غير أن يكون من اللفظ إشْعَارٌ بخصوص كونه فوراً، أو تراخياً.
ينظر: اللمع ص ٨ البرهان ١/ ٢٣١ - ٢٤١ المحصول ١/ ٢/ ١٨٩ المستصفى ٢/ ٩ التبصرة ص ٥٢ المسودة ص ٢٤ إرشاد الفحول ص ٥٩ أصول السرخسي ١/ ٢٦ المعتمد ١/ ١٢٠ جمع الجوامع ١/ ٣٨١ المنخول ص ١١١ المنتهى لابن الحاجب ص ٦٨ الإبهاج ٢/ ٥٧ روضة الناظر (١٠٥) تيسير التحرير ١/ ٣٥٦ فواتح الرحموت ١/ ٣٨٧ التمهيد للإسنوي ص ٨٠ الإحكام للآمدي ٢/ ١٥٣ نهاية السول ٢/ ٢٨٧ شرح التنقيح ص ١٢٨ العدة لأبي يعلى ١/ ٢٨١ القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٩ التلويح على التوضيح ٢/ ١٨٨ - ١٨٩ شرح العضد ٢/ ٨٣ المدخل ص ١٠٢ - ١٠٣ مختصر البعلي ص (١٠١).

(١) وبه قالت الحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية، واختاره من أصحابنا أبو بكر الصيرفي، والقاضي أبو حامد المرورذي والدقاق؛ كما حكاه الشيخ أبو حامد، والقاضي أبو الطيب، وسليم الرازي. قال الشيخ أبو حامد: وهو قول أهل العراق وأهل الظاهر وداود، وحكاه الكرخي عن أصحاب الرأي، ونصره أبو زيد الرازي. وقال القاضي عبد الوهاب: عليه تدل أصول أصحابنا. وقال: إنه الذي ينصره أصحابنا، ويذكرون أنه قضية مذهب مالك. وقال أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد»: إنه الذي يقتضيه ظاهر مذهبه. ينظر: البحر المحيط ٢/ ٣٩٦ - ٣٩٧

(٢) وبناه على أصله في الموسع. وقال الزركشي: لكن رأيت في التقريب للقاضي اختيار أنه على التراخي، وبطلان القول بالوقف.

الثَّالِثُ: لَوْ قَالَ: «افْعَلْ عَلَى الْفَوْرِ، أَوْ عَلَى التَّرَاخِي»ـ لَمْ يَكُنِ الأَوَّلُ تَكْرَاراً، وَلاَ الثَّانِي نَقْضاً.

الرَّابِعُ: لَوْ قُلْنَا: هٰذِهِ الصِّيغَةُ تُفِيدُ الطَّلَبَ الَّذِي هُوَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْفَوْرِ وَالتَّرَاخِي ـ لَمْ يَكُنْ عَدَمُ حُصُولِ الفَوْرِيَّةِ، تَرْكاً لِلْعَمَلِ بِمُقْتَضَى اللَّفْظِ، أَمَّا لَوْ قُلْنَا: إِنَّهَا وُضِعَتْ لِلْفَوْرِيَّةِ ـ كَانَ عَدَمُ حُصُولِ الْفَوْرِيَّةِ، تَرْكاً لِلْعَمَلِ بِمُقْتَضَى اللَّفْظِ؛ فَكَانَ الأَوَّلُ أَوْلَىٰ.

الْخَامِسُ: ذَكَرْنَا أَنَّ النَّافِيَ لِحُصُولِ الإِيجَابِ قَائِمٌ، وَالإِيجَابُ عَلَى الْفَوْرِ يَقْتَضِي حُصُولَ الْجَانِبَيْنِ: أَحَدُهُمَا: إِيجَابُ أَصْلِ الْفِعْلِ، وَالثَّانِي: إِيجَابُ الْفَوْرِيَّةِ، وَأَمَّا إِثْبَاتُ الْوُجُوبِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْفَوْرِيَّةِ ـ فَتَعْلِيلٌ لِمُخَالَفَةِ ذٰلِكَ النَّافِي؛ فَكَانَ أَوْلَىٰ.

حُجَّةُ الْمُخَالِفِ وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ: الْمَأْمُورُ بِهِ مِنَ الْخَيْرَاتِ، وَيَتَعيَّنُ فِيهِ الْفَوْرِيَّةُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿فَٱسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة ١٤٨]، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾. [آل عمران ١٣٣].

الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَىٰ لِإِبْلِيسَ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف ١٢] ذَمَّهُ عَلَىٰ أَنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ فِي الحَالِ؛ فَلَوْ لَمْ يَدُلَّ الأَمْرُ عَلَى الْفَوْرِ ـ لَكَانَ لِإِبْلِيسَ أَنْ

قولُه: «حُجَّة المخالف وجوه»، يعني: القائلين بالفور.

قولُه: «الأول: المأمور به مِنَ الخيراتِ، فيتعيَّنُ فيه/١٩ب الفورُ؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة ١٤٨].

أورد عليه: إنْ سلمت الدلالة على الوجوب ههنا، فإنه ليس مِنْ مقتضى الصيغة، بل من دَليلٍ خارجٍ.

وقوله: «وَسَارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» [آل عمران ١٣٣].

أُورِدَ عليه: أنه لا يعم إلاَّ بدلالة الاقتضاء، وَالاقْتِضَاءُ لا عموم له؛ لأنَّ دلالته ضرورية، والضرورةُ تقدر بقدر الحاجة.

وبيانُه: أَنَّ المسارعة إنَّما هي إلى سبب المغْفِرة،، والتوبةُ مِنْ أسباب المغفرة: إمَّا من الشرك، أو مِنَ المَعَاصِي، وكلاهما على الفور، فلا دَلاَلَةَ لها على ما سواها.

قوله: «الثاني: قوله تعالى لإبليسَ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف ١٢].

أُورِدَ عليه: أن أمر الملائكة كان على الفَوْر؛ بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [سورة ص: ٧٢].

يَقُولَ: إِنَّكَ أَمَرْتَنِي بِالسُّجُودِ، وَمَا أَمَرْتَنِي بِهِ فِي الْحَالِ؛ فَكَيْفَ تَذُمُّنِي عَلَىٰ تَرْكِهِ فِي الْحَالِ؟!

الثَّالِثُ: لَوْ جَازَ التَّأْخِيرُ لَجَازَ: إِمَّا إِلَىٰ بَدَلٍ، أَوْ لاَ إِلَىٰ بَدَلٍ، وَالْقِسْمَانِ بَاطِلاَنِ؛ فَالْقَوْلُ بِجَوَازِ التَّأْخِيرِ بَاطِلٌ:

أَمَّا فَسَادُ الْقِسْمِ الأَوَّلِ: فَهُوَ: أَنَّ الْبَدَلَ هُوَ الَّذِي يَقُومُ مَقَامَ الْمُبْدَلِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ؛

وقوله: «الثالثُ: لو جازَ التَّأْخِير لجاز إما إلى بَدَلٍ، أَوْ لاَ إِلَى بدلٍ، والقِسْمان باطلان؛ فالقول بجواز التأخير باطل:

أما فسادُ الأول؛ فلأنَّ البدلَ يقومُ مقامَ المُبْدل منه مِنْ كُلِّ وجه».

ظاهر هذا اللفظ فيه مناقشة؛ فإنَّ التيمم[1] بدلٌ عن الماء، ولا يَقُوم مقامه مِنْ كُلِّ وجه؛

---

(١) التيمم ـ في لسان العرب ـ: القَصْدُ، يقال: تَيَمَّمْتُ فلاناً، ويَمَّمْتُهُ؛ وأمَّمته، وتأمَّمته؛ أي: قصدته.
والأوّلان منها مصدرهما: تيمُّماً، ومصدر الثالث: تأميماً، ومَصْدَرُ الرابع: تأمُّماً.
وأمَّمته بوزن قَصَدْتُهُ.
وفي «المختار» أمَّه من باب: ردّ، وأمّمه تأميماً، وَتَأَمَّمَهُ: إذا قصده.
وهو يفيد أنه بالتشديد. وقال بعضهم: أَمَّمْتُهُ؛ بتشديد الميم، لا بتخفيفها؛ كما في «المختار» و«المصباح» وغيرهما.
وأما أَمَمْتُهُ مخففاً، فمعناه: ضربت أُمَّ رأسه.
قال في «المُغرب»: أممته بالعَصَا أمماً من باب: طَلَبَ، إذا ضربت أُمَّ رأسه، وهي الجِلْدَةُ التي تجمع الدِّمَاغَ.
وقال في «القاموس»: أمه: قصده، كائتمه وأممّه، وتأمّمه، ويممه، وتيممه، والتيمم، أصله: التأمّم، فمعناه: القصد قال الله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦] أي: اقصدوه.
وقال: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧] أي: لا تقصدوه.
وقال امرؤ القيس في رواية: [الطويل]

تيممتها من أذرعات وأهلها ... بيثرب أعلى دارها نظر عالي

أي: قَصَدْتُها، وقال أيضاً [الطويل]

تَيَمَّمتِ العَيْنَ الَّتِي عِنْد ضَارِجٍ ... يَفيءُ عَلَيْهَا الظِّلُّ عَرْمَضُهَا طَامِي

أي: قصدت.
وقال الشاعر [الوافر]

فَلاَ أَدْرِي إِذَا يَمَّمْتُ أرضاً ... أُرِيدُ الخَيْرَ أَيُّهمَا يَلِينِي

أي: قصدتها.
وقال البوصيري [البسيط]

يا خير من يمم العافون ساحته ... سعياً وفوق متون الأينُقِ الرُسُم

أي: قصد.
ويقال: تأمم العطف والعدالة من عَالِمٍ، ولا تأممها من جاهل؛ أي: اقصد، ولا تقصد. =

فَإِذَا أَتَى بِذَلِكَ الْبَدَلِ، وَجَبَ أَن يَسْقُطَ عَنْهُ ذَٰلِكَ التَّكْلِيفُ؛ وَبِالاتِّفَاقِ لَيْسَ كَذَٰلِكَ.

فَإِنْ قَالُوا: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «الْبَدَلُ قَائِمٌ مَقَامَ الْمُبْدَلِ فِي ذَٰلِكَ الْوَقْتِ، لاَ مُطْلَقاً»:

فَنَقُولُ: لَمَّا كَانَ مُقْتَضَى الأَمْرِ لَيْسَ إِلاَّ الْمَرَّةَ الْوَاحِدَةَ - وَهَٰذَا الْبَدَلُ قَائِمٌ مَقَامَهُ فِي

فإنّه لا يرفع الحدث[1]، وكذلك الكنايات تقوم مقامَ الصريح في إفادة الحُكْم، لاَ مِنْ كلِّ وجه، بل مع النية[2].

ومرادُه: أنه إذا خُيِّرَ في أول الوقت بين الفعل والعزم، فقد يتنزل ذلك منزلة التخيير في خصال الكفارة، ومتى أتى بخَصْلةٍ منها كفاه الإتيان بها في إسقاط الباقي، فنظره ههنا سقوط العزم فقط.

قوله: «فإن قالوا: لِمَ لا يجوز أَنْ يُقالَ: البدل قائم مَقام المبدل في ذلك الوقت لا مطلقاً»؟

وجوابهُ: أن مقتضى الأمر ليس إلاَّ المرة، وهذا البدل قائم مقامه، فوجب أن يكون كافياً

= ينظر: لسان العرب: ٦/٤٩٦٦، ترتيب القاموس ٤/٦٨١، المعجم الوسيط ٢/١٠٧٩.

واصطلاحاً:

عرفه الحَنَفِيَّةُ بأنه: قَصْدُ الصعيد الطَّاهِرِ، واستعماله بصفة مَخْصُوصَةٍ، لإقامة القُرْبَةِ.

وعرفه الشَّافِعِيَّةُ بأنه: إِيصَالُ تُرَابٍ إلى الوجه واليَدَيْنِ، بشروط مخصوصة.

وعَرَّفَهُ المالكية بأنه: طَهَارَةٌ تُرَابِيَّةٌ تشتمل على مَسْحِ الوجه واليَدَيْنِ بنية.

وعرفه الحَنَابِلَةُ بأنه: عبارة عن قَصْدِ شيء مَخْصُوصٍ على وَجْهٍ مخصوص.

ينظر: الاختيار ١/٢٠، فتح الوهاب ١/٢١، مغني المحتاج ١/٨٧، حاشية الدسوقي ١/١٤٧، المبدع ١/٢٠٥.

(١) الحَدَث: دنس حكمي، موجب للوضوء، أو الغسل والنجاسة الحكمية، مانعة من الصلاة وغيرها، والأكبر منه ما يوجب الغسل، والأصغر ما يوجب الوضوء، وأيضاً يطلق على الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد، ولا معروف في السنّة. ينظر: قواعد الفقه ص ٢٦١.

(٢) النية لغةً: القصدُ والعزم، وشرعاً: القصدُ إلى الفعل، وفي عين العلم «هي الإرادة الباعثة للأعمال من المعرفة» وفي التلويح: «هو قصد الطاعة والتقرب إلى الله في إيجاد الفعل» قال ابن رجب: «النية تقع بمعنيين: أحدهما: تمييز العبادات بعضاً عن بعض؛ كتمييز صلاة الظهر من صلاة العصر. والثاني: تمييز المقصود بالعمل؛ هل هو لله وحده؟ وفي نور الإيضاح «حقيقتها عقد القلب على العمل». والفرق بين الإرادة والنية: أن المعتبر في الإرادة هو إصدار المراد، ولا يعتبر فيها غرض المريد؛ فإنها تستعمل بدون ذكر الغرض أيضاً؛ بخلاف النية؛ فإنها يعتبر فيها غرض؛ ولا يكاد يتركب معها ذكر الغرض؛ ويقال: نويت لكذا؛ ولهذا لا يقال: «نوى الله»، ويقال: «أراد الله سبحانه»، وفي الأشباه «أن للنية شروطاً الأول: الإسلامُ؛ لذا لم تصح من كافر، والثاني: التمييزُ؛ فلا تصح عبادة صبي غير مميز، والثالث: العلمُ بالمنوي» والرابع: ألا يأتي بالمنافي بين النية والمنوي». ينظر: قواعد الفقه ٥٣٧، ٥٣٨.

الْمَرَّةِ الْوَاحِدَةِ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ كَافِياً فِي سُقُوطِ الأَمْرِ.

وَأَمَّا فَسَادُ الْقِسْمِ الثَّانِي - وَهُوَ الْقَوْلُ بِجَوَازِ التَّأْخِيرِ لاَ إِلَى بَدَلٍ -: فَهَذَا يَقْدَحُ فِي وُجُوبِهِ؛ لأَنَّهُ لاَ مَعْنَىٰ لِقَوْلِنَا: «إِنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ» - إِلاَّ أَنَّهُ يَجُوزُ تَرْكُهُ لاَ إِلَى بَدَلٍ.

الرَّابِعُ: لَوْ جَازَ التَّأْخِيرُ لَجَازَ: إِمَّا إِلَىٰ غَايَةٍ مُعَيَّنَةٍ؛ بِحَيْثُ إِذَا وَصَلَ الْمُكَلَّفُ إِلَيْهَا لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّأْخِيرُ، أَوْ لَيْسَ كَذٰلِكَ؛ بَلْ يَجُوزُ لَهُ التَّأْخِيرُ أَبَداً، وَالْقِسْمَانِ بَاطِلاَنِ؛ فَالْقَوْلُ بِجَوَازِ التَّأْخِيرِ بَاطِلٌ:

في سُقُوطِه.

والتحقيقُ: أن البدل ليس مجرد العَزم، والتَّخْيير إنما وقع بين أن يفعل في أول الوقت، وبين أن يفعل في غيره مع العزم؛ كما نقول في المسافر: إنه مخير بين أن يصلي الظهر، أو المغرب في وقتها، أو بين أن يفعلهما في وقت الثانية، بشرط العزم، فليس العزمُ وحدَهُ بدلاً ليكتفى به.

وقد أبطل القسم الأول، وهو التأخير ببدلٍ، وهو العزمُ، بأنَّ إيجاب العزم إيجابُ ما لا دَليلَ عليه، فإنَّ الكلام مفروضٌ إذا لم يرد سوى طلب الماهية، فلا إشعار للفظ به، ولا دليل عليه.

وأجاب القاضي: بأنه وإن لم يشعر به لفظاً، فقد أشعر به من جهة الاقتضاء والضرورة، فإنه إذا لم يفعل في أول الوقت، وكان ذاكراً للفِعْل، ولم يعزم على الفعل - كان عازماً على الترك؛ لاسْتِحالَةِ/ ٢٠أ الخلو عن النقيضين، والعزمُ على الترك حرامٌ، وترك الحرام واجبٌ، ولا يتأتَّى تركه إلاَّ بالعزم على الفِعْل، وما لا يتأتَّى فعلُ الواجب إلاَّ به فهو واجبٌ؛ فالعزمُ على الفعل واجب.

ورُدَّ: بأنَّ نقيض العزم على الفعل: لا عزم على الفعل، وهو أَعَمُّ من العزم على الترك.
وأُجِيبَ: بأنَّ الترك فِعْلُ الضدِّ، وفيه بَحْثٌ.

وأمَّا فسادُ القسم الثاني: وهو جواز التأخير لا إلى بدلٍ، فلما ذكر [من] أن ذلك يقدح في وجُوبِه؛ يعني: أنَّ الواجب ما طلب فعله على وجه لا يسوغُ تركه، أمَّا ما يسوغ تركه، فهو المندوبُ.

وأُجِيب عنه: بأنَّ هذا لا يسوغُ تركه بالنسبة إلى جملة الوقت، فيتحقق فيه معنى الوجوب بخلاف الندب؛ فإنه يسوغ تركه بالنسبة إلى جملة الوقت، لا إلى بدل.

قوله: «الرابع: لو جاز التأخيرُ لجاز؛ إمَّا إلى غاية معينة. . .» إلى آخره.

تقريره: أنه لو جاز التأخير لجاز إما مطلقاً وإما إلى غايةٍ معيَّنةٍ، والإطلاق ينافي الوُجوبَ، والغايةُ إمَّا مجهولةٌ للمكلف، أو معلومةٌ له، والتعليق بغاية مجهولةٍ للمكلف من تكليف المُحَالِ.

والمعلومة إمَّا بأمارة، أو لاَ بأمارة، وبدون الأمارة وسواس، ولا أمارة بالإجماع إلاَّ ظن

أَمَّا فَسَادُ الْقِسْمِ الأَوَّلِ: فَلأَنَّ تِلْكَ الْغَايَةَ المُعَيَّنَةَ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مَعْلُومَةً لِلْمُكَلَّفِ؛ وَإِلاَّ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مُكَلَّفاً بِأَلاَّ يُؤَخِّرَ ذٰلِكَ الْفِعْلَ عَنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ بِعَيْنِهِ، مَعَ أَنَّهُ لاَ سَبِيلَ لَهُ إِلَىٰ مَعْرِفَةِ ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ وَذَلِكَ تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ، [وَ] كُلُّ مَن قَالَ: «إِنَّهُ يَجُوزُ لَهُ تَأْخِيرُ الْفِعْلِ إِلَىٰ غَايَةٍ مُعَيَّنَةٍ» - [قَالَ]: وَإِنَّ تِلْكَ الغَايَةَ هِيَ الْوَقْتُ الَّذِي يَغْلِبُ عَلَىٰ ظَنِّهِ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَشْتَغِلْ بِأَدَائِهِ فِيهَا - فَاتَهُ ذٰلِكَ الفِعْلُ؛ فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْغَايَةُ هِيَ هَذَا الْوَقْتَ؛ وَإِلاَّ لَكَانَ ذٰلِكَ قَوْلاً ثَالِثاً خَارِقاً لِلإِجْمَاعِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا، فَنَقُولُ: حُصُولُ ذٰلِكَ الظَّنِّ: إِنْ لَمْ يَكُنْ بِنَاءً عَلَىٰ أَمَارَةٍ أُخْرَىٰ - كَانَ ذٰلِكَ جَارِياً مَجْرَىٰ [ظَنِّ] السَّوْدَاوِيِّ؛ فَلاَ عِبْرَةَ بِهِ، وَإِنْ كَانَ بِنَاءً عَلَىٰ أَمَارَةٍ، فَكُلُّ مَنْ قَالَ بِهَذَا الْقِسْمِ - قَالَ: إِنَّ [تِلْكَ] الأَمَارَةَ: إِمَّا الْمَرَضُ الشَّدِيدُ، أَوْ عُلُوُّ السِّنِّ؛ وَهُوَ - أَيْضاً - بَاطِلٌ.

- - - - - - - - - - - - - - - - - -

الفوات؛ لكبر السِّنِّ، أو مرضٍ مَخُوفٍ، ولا يصلح [واحد] منهما أن يكون أمارة؛ لعدم الارتباط لتحقق الموت فجأة بدون واحدٍ منهما.

والجواب عن قوله: الغايةُ إِمَّا مجهولة، أو معلومة بدعوى أنها مَظْنُونةٌ، وأكثر الأَحْكام مبنيةٌ على غلبات الظنون.

قوله: «إنَّ عُلُوَّ السن، والمرض المخوف ينقل الموت عنهما»:

قلنا: موت الفَجْأَةِ نادر، والأسباب الشرعية لا يشترط فيها الملازمة بحكمتها الشرعية قطعاً، بل تكفي فيها الملازمةُ بالأكثر ظنًّا، وموت الفجأة نادر، ولا يمتنع نصب «ظن الفوات» أمارة.

قوله في الجواب: لا شَكَّ أنه حصل في الشريعَةِ أوامرُ متراخية كأداء الكفارات[1]، وكل ما يقولونه فهو جوابنا، يعني أنه إذا تقرر أن لنا واجباً مُوَسَّعاً، وقد يتقيد بالعمر كأداء الكفَّارَاتِ، وقضاء بعض الفَوَائِت - فالمطلق مِنَ الأمر يكون حُكْمه كذلك، وما ذكروه من الإِشْكَالين يرد في الواجب الموسع، وقد قُلْتُم به، وجوابُكم عنه جوابنا هنا.

---

(١) الكفارات: جمع مفرده: كفارة، وهي في الأصل صفة مبالغة؛ كعلامة، ثم غلب استعمالها اسماً فيما يستر الذنب ويمحوه، وهذه المادة في اللغة تنبىء عن الستر؛ لأنها مأخوذة من الكَفر «بفتح الكاف»، ومعناه: الستر، ومنه سمي الليل كافراً؛ لأنه يستر الشيء بظلمته قال الشاعر: [الكامل]

«في ليلة كفر النجوم غمامها»

وسمي الزارع: كافرًا؛ لأنه يستر البذر بالتراب، وسميت الأشياء المصطلح عليها في الشريعة: «كفارات»؛ لأنها تستر الذنب، وتمحو أثره.

وهي في اصطلاح الفقهاء: اسم لأشياء مخصوصة، طلبها الشارع عند ارتكاب مخالفات معينة. وقد عرفها الرحماني من الشافعية؛ فقال: هي مال أو صوم وجب بسبب؛ كحلف، أو قتل، أو ظهار. وعرفها بعضهم بتعريف آخر؛ فقال: هي مال أو صوم وجب بسبب من حلف، أو قتل، أو ظهار، أو جماع نهار رمضان عمداً. ينظر: الكفارات لشيخنا حسن الكاشف.

الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ

الأَمْرُ الْمُعَلَّقُ عَلَى الشَّيْءِ بِكَلِمَةِ «إِنْ» عَدَمٌ عِنْدَ عَدَمِ ذٰلِكَ الشَّيْءِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجْهَانِ:

هذه المسألةُ والتي تليها مِنْ مسائل «المفهوم»، وقد/ ٢٠ب نُوقِشَ في إِيرادهما نعتاً، والعذر له أَنَّ البحْثَ في الأمر يتعلق بطرفين:

أحدهما: المسائل اللفظية، والثاني: المعنوية،، ولمَّا كان الأَمْرُ يرد مطلقاً أو مقيَّداً، والشرطُ، والصفة مِنَ المقيدات ـ ساغَ ذكرهما فيه.

وبالجملة، فالمفهُومُ ينقسِمُ إِلى مَفْهُوم موافقةٍ[1]، وإِلى مفهومِ مُخَالَفَةٍ، وهو: ما يفهم منه

---

(١) تعريفه هو ما يَكُونُ مدلول اللَّفظِ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطقِ.
وبعبارة أخرى: هو: دلالة اللَّفظِ على ثُبُوتِ حكم المَنْطُوقِ للمسكوتِ عنه؛ لفهم مَنَاطِ الحكم لُغَةً؛ بأن يُوجَدَ في المَنْطُوقِ معنى يفهم كل من يَعْرِفُ اللغة ـ أي: وضع الألفاظ للمعاني ـ أن الحكم في المَنْطُوقِ إنما ثَبَتَ لأَجْلِهِ، من غير احْتِيَاجٍ في فَهْم ذلك إلى نظر واجتهاد.
وهذا القِسْمُ هو المُسَمَّى في اصْطِلاَحِ الأَحْنَافِ بـ«دلالة النص».
مثال ذلك: قوله تعالى في شَأْنِ الوَالِدَيْنِ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإن هذا النص دَلَّ بمنطوقه على تَحرِيم التَّأْفِيفِ، وهو يَدُلُّ بمَفْهُومِهِ «الموافق» على تحريم الضرب المَسْكُوتِ عنه؛ لفهم مَنَاطِ تحريم التَّأفيف، وهو: الإِيذاءُ لُغَةً؛ فإن كل عارف باللغة يفهم أن مناط تَحْرِيمِ التأفيف إنما هو الإيذاء، وهو موجود في الضَّرْبِ ونحوه، ففهم منه ـ بالموافقة ـ ثُبُوتُ التحريمِ له أيضاً كالتأفيف؛ لأنه أَشَدُّ إيذاء من التأفيف؛ فيكون أولى بالحكم منه.
ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥].
فإن الأول: يَدُلُّ بِمَنْطُوقِهِ على تأدية المُتحدث عنه للقنطار المؤتمن عليه لأمانته، ومن ناحية أخرى، فإنه يَدُلُّ بمفهومه الموافق على تأدِيَتِهِ لما دون القِنْطَار المسكوت عنه بطريق الأولى.
والثاني: يَدلُّ بمنطوقه على عَدَم تأدية المتحدث عنه للدينار المؤتمنِ عليه، ويدل بمفهومه الموافق على عَدَم تأديته لما فوق الدينار المَسْكُوتِ عنه بالأولى، فإنه من البديهي عرفاً أن من يكون أميناً في القنطار يكون فيما دونه كذلك من باب أَوْلَى؛ كما أنه من يكون خائناً في الدينار يكون كذلك فيما هو أكثر منه بالأولى.
شُروطُ تَحَقُّقِ مَفْهُومِ المُوَافَقَةِ: اتفق الأُصُولِيُّونَ والفقهاء القائلون بِمَفْهُومِ الموافقة على أنه يُشْتَرطُ لتحقق دلالة اللفظ عَلى ثُبُوتِ حكم المَنْطُوقِ للمسكوت عنه ـ أن يوجد فِي المَنْطُوقِ معنى يفهم منه كل من يعرف لغة العرب أن الحكم فيه إنما ثبت لأَجْلِ هذا المعنى، وأن يكون هذا المعنى مَوْجُوداً في المَسْكُوت عنه، وألا تكونَ في المَسْكُوتِ عنه أقل مناسبة، واقتضاء للحكم منه في المَنْطُوقِ، وأن مَفْهُومَ المُوَافَقَةِ ينتفي بانْتِفاء أَحَدِ هذه الشُّرُوطِ الثلاثة، ثم إننا نراهُمْ قد اختلفوا بعد ذلك في أنه هل يشترط في المَعْنَى الذي ثبت الحكم من أَجْلِهِ أَن يكون في المَسْكُوتِ أشد مناسبة، واقتضاء للحكم منه في المَنْطُوقِ؛ فلا يكفي في الدلالة والتسمية بِمَفْهُومِ الموافقة أن يكون مساويًا، أولا =

. . . .

= يشترط ذلك؛ فيكفي أن يكون مُسَاوِياً.

فذهب الآمِدِيُّ، والشيخُ أبو إسْحَاقَ الشِّيرَازِيُّ إلى أنه يشترط في مَفْهُوم الموافقة أن يكون المسكوت أوْلَى باستحقاق الحكم من المَنْطُوقِ؛ لكون مَنَاطِ الحكم فيه أقْوَى اقتضاء للحكم منه في المَنْطُوقِ؛ كما في دَلاَلَةِ النَّهْيِ عن التأفيف على تَحْرِيم الضَّرْبِ ونحوه.

قال سَيْفُ الدين الآمِدِيُّ في «الإحكام»: «أما مَفْهومُ المُوَافَقَةِ، فما يكون مَدْلُولُ اللفظ في محل السكوت مُوَافِقاً لمدلوله في محلّ النطق». ثم مثل له بِعِدَّةِ أمثلة، ثم قال: «والدَّلاَلَةُ في جَمِيعِ هذه الأقْسَام لا تخرج من قَبِيلِ التنبيهِ بالأدنى على الأعلى، وبالأعْلَى على الأدْنَى، ويكون الحكم في مَحَلِّ السكوت أوْلَى منه في محل النُّطقِ، وإنما يكون كذلك أن لو عُرِفَ المَقْصُودُ من الحكم في محل النطقِ من سياق الكلام، وعرف أنه أشد مناسبة واقْتِضَاء للحكم في محل السُّكُوتِ من اقتضائِهِ له في مَحَلِّ النطق، وذلك ـ كما عرفنا ـ من سِيَاقِ الآية المحرمة للتَّأفِيفِ أن المقصود إنما هو كَفُّ الأذَى عن الوالدين، وأن الأذى في الشتم والضرب أشَدُّ من التأفيف؛ فكان التَّحْرِيمُ أوْلَى، وإلا فلو قطعنا النظر عن ذلك ـ لما لَزِم من تَحْرِيم التأفيف تَحْرِيم الضرب» .اهـ.

وكلام الآمِدِيِّ صَرِيحٌ في اختياره القول باشتراط الأوْلَوِيَّةِ، وهذا المَذْهَبُ هو قضية ما نقله أبو المعالي الجويني في «البرهان» عن الإمام الشافعي؛ حيث قال: ونحن نورد معاني كلامه، فما ذكره أنه قال: «المَفْهُومُ قسمان: مفهوم مُوَافقة، ومفهوم مخالفة».

أما مَفْهُومُ المُوَافَقَةِ: فهو ما يَدُلُّ على أن الحكم في المَسْكوت عنه مُوَافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى .اهـ.

وذهب الإمَامُ الغَزَالِيُّ، والإمام الرَّازِيُّ، ومن تبعهما، إلى أنه لا يُشْتَرَط في مفهوم الموافقة أوْلَوِيَّةُ المسكوت عنه بالحكم، بل المدار على ألا يكون مناط الحكم في المَسْكُوتِ عنه أقل مناسبة، واقتضاء للحكم منه في المَنْطُوقِ؛ سواء كان أوْلَى منه، أو مساوياً له في ذلك.

ولذلك قال الزَّرْكَشي في «البحر»: وهو ظاهر كَلاَم الجُمْهُور من أصحابنا وغيرهم.

والخُلاَصَةُ: أن في اشتراط الأوْلَوِيَّةِ في مَفْهُوم المُوَافَقَةِ طريقين:

أحدهما: يذهب إلى الاشتراط، وهو مَنْقُولٌ عن الشافعي، واخْتَارَهُ أبو إسْحَاقَ الشيرازي، والآمِدِيُّ.

والثاني: يذهب إلى عدم الاشْتِرَاطِ، وهو مَذْهَبُ الجُمْهُورِ؛ كما قال الزَّرْكَشِيُّ وغيره.

فإن قيل: وهل لهذا النِّزاع ثمرةٌ مع اتِّفاقِهِمْ على ثُبُوتِ حكم المَنْطُوقِ للمسكوت المساوي، والعمل به؟!

فالجَوَابُ: نعم له ثَمَرَةٌ، وهي أن ثُبُوتَ الحكم لِلْمَسْكُوتِ المُسَاوِي على القول باشتراط الأولوية ـ يكون بالقِيَاس، وتجري عليه أحْكَامُ القِيَاسِ، وعلى القول بعدم الاشتراط يكون ثبوته بطريق النص المُقَابِلِ للقياس، ويأخذ حكم المنصوص.

دَلِيلُ القَائِلِينَ بِاشْتِرَاطِ الأَوْلَوِيَّةِ:

اسْتَدَلَّ مَنْ قَالَ باشتراط الأوْلَوِيَّةِ بأن إلْحَاقَ المَسْكُوتِ، المساوي بالمَنْطُوقِ في الحكم لا يخرج عن القياس؛ إذ لا يمكن فَهْمُ اتحادهما في الحكم من النص على حُكْم المنطوق عُرْفاً؛ لقيام احتمال التعبد في محل النُّطْقِ؛ فلا يَتَعَدَّى الحكم إلى مَحَلِّ السُّكوت؛ بخلاف المسكوت الأولى؛ فإنه يفهم اتِّحادهما في الحُكْم عرفاً؛ لِبُعْدِ احتمال التَّعَبُّدِ حينئذٍ؛ نظراً لأولوية المسكوت بالحكم.

= مُنَاقَشَة هَذَا الدَّلِيلِ:

= ويناقش هذا الدَّلِيلُ بأن مَحلَّ النِّزاع إنما هو المَنْطُوقُ الذي وجد فيه مَعْنًى يفهم العارف باللغة أن الحكم إنما ثَبَتَ فيه لأجله، وأن هذا المَعْنَى مَوْجُودٌ فِي المَسْكُوتِ على السواء، وحينئذٍ فيقال لهم: إن أردتم بقولكم: «لقيام احتِمَال التَّعَبُّدِ قيامه» مع فهم مناطِ الحكم لغة، ووجود هذا المناط في المسكوت؛ كما هو المفروض - فممنوع قطعاً؛ إذ بعد فرض فهم المَنَاطِ لغة، ووجوده في المَسْكُوتِ لا يَتَأَتَّى احتمال التعبد احتمالاً يُعْتَدُّ به في العُرْفِ والعادة؛ بحيث يكون مانعاً من فَهْمِ ثبوت الحكم للمسكوت لغة.

وإن أَرَدْتُمْ به قِيَامَ الاحتِمَالِ، مع عَدَم فَهْمِ المَنَاطِ لُغَةً - فمسلم، ولا يفيدكم؛ لخروجه حينئذٍ عن مَحَلِّ النزاع؛ إذ مساواة المَسْكُوتِ للمنطوق فَرْعٌ عن فَهْم مناط الحكم ووجوده في المسكوت.

ومن مُنَاقَشَةِ هذا الدَّلِيلِ يَتَّضِحُ أنه لا يَصْلُحُ أن يكون حُجَّةً على اشتراط الأَوْلَوِيَّةِ.

دَلِيلُ القَائِلِينَ بِعَدَمِ اشْتِرَاطِ الأَوْلَوِيَّةِ:

وقد اسْتَدَلَّ مَنْ قَالَ بِعَدَمِ اشْتِرَاطِ الأَوْلَوِيَّةِ بَأنا نَعْلَمُ قَطْعاً أَنَّه كثيراً ما يفهم ثبوت حكم المنطوق للمسكوت مع عَدَمِ أولويته بالحكم؛ لِفَهْمِ المناط لغة؛ كما في فَهْمِ تحريم إحراق مال اليتيم من تَحْريم أَكْلِهِ ظُلْماً، وإِهْدَار هذا النحو من الدلالة مما لا وَجْه له؛ إذ بَعْدَ فرض فهم ثبوت حُكْمِ المنطوق لِلْمَسْكُوتِ لفهم المَنَاطِ لُغَةً؛ كما هو مَوْضُوع النزاع، لا وَجْهَ لإِهْدَارِ هذه الدلالة.

نعم إن أَرَادُوا بهذا الشَّرطِ أنه لمجرد تَسْمِيَةِ الدلالة على ثُبُوتِ الحكم لِلْمَسْكُوتِ بمفهوم الموافقة اصْطِلاحاً؛ كما اصطلح بعضهم على تَسْمِيَةِ الدلالة على ثُبُوتِ الحكم للمسكوت الأولى بـ«فَحْوَى الخطاب»، وعلى تسمية الدلالةِ على ثُبُوتِ الحكم للمسكوت المُسَاوِي بـ«لحن الخطَابِ» - فلهم اصْطِلاَحُهُمْ، ولا مُشَاحَّة في الاصْطِلاَحِ، وحينئذٍ فلا يعدو هذا الخلاف أن يكون خلافاً في التسمية والاصْطِلاَحِ. أما كونه شَرْطًا لأَصْلِ الدَّلالة على ثبوت حُكْمِ المَنْطُوقِ للمسكوت - فهذا لم يقم لهم عليه دَلِيلٌ، بل قد قام الدَّلِيلُ على خلافه.

الكَلاَمُ عَلَى أَقْسَام مَفْهُوم المُوَافَقَةِ:

أولاً: باعتبار اسْتِحْقَاقِ المَسْكُوتِ للحكم؛ بناء على ما ذهب إليه الجُمْهُورُ من عدم اشتراط الأولوية؛ فينقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين:

أولى، ومساوي؛ لأن المَسْكُوتَ إن كان أَوْلَى من المَنْطُوقِ باستحقاق الحُكْم، فهو الأولى، ويسمى أيضاً: «فَحْوَى الخِطَابِ»، وفحوى الخطاب هو: «مَعْنَاهُ»؛ كما في «الأساس»، و«الصحاح».

وإن كان مُسَاوِياً له فيه؛ فهو المساوي، ويُطْلَقُ عليه: «لَحْنُ الخِطَابِ».

فمفهوم الموافقة الأولى: هو ما يكون المَسْكُوتُ فيه أَوْلَى من المَنْطُوقِ باستحقاق الحكم؛ بأن يكون اقتضاء المَنَاطِ للحكم فيه أَقْوَى من اقْتِضَائِهِ له في المَنْطُوقِ؛ كما في النهي عن التأفيف؛ فإن المَسْكُوتَ عنه؛ وهو الضَّرْبُ - أَوْلَى بالحُرْمَةِ من التَّأْفِيفِ؛ لأن إيذاء الضرب أشد مُنَاسَبَةً، واقتضاء لِلْحُرْمَةِ من إيذاء التأفيف.

ومَفْهُومُ المُوَافَقَةِ المساوي هو: ما يكون المَسْكُوتُ فيه مُسَاوِياً لِلْمَنْطُوقِ في استحقاق الحكم؛ بأن يكون اقتضاء المناط للحكم فيهما على السَّوَاءِ؛ كما في إِحْرَاقِ مال اليتيم، وأكله ظلماً؛ فإن اقتضاء المَنَاطِ، وهو إفساد المال، وتفويته على اليتيم للتحريم فِيْهِمَا على السواء.

ثانياً: بِاعْتِبَارِ مَنَاطِ الحُكْمِ؛ فَيَنْقَسِمِ إلى قِسْمَيْنِ: قَطْعِيٌّ، وظَنِّيٌّ.

أما القَطْعِيُّ؛ فهو ما قطع فيه بعلِّيَّةِ المناط في مَحَلِّ النُّطْق، وبوجوده في مَحَلِّ المَسْكُوت؛ كما في دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الضرب ونحوه؛ فإنا نقطع بِعِلِّيَّةِ =

. . . .

- - - - - - - - - - - - - - - - - -

نقيض الحكم في المسكوت عنه[1].

= الإيذاء؛ لتحريم التأفيف المَنْطُوقِ به، ونقطع - أيضاً - بوجود الإيذاء في الضرب المسكوت عنه، ودلالة قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] على تأديته لما دون القِنطَارِ؛ فإنا نَقْطَعُ بِعِلِّيَّةِ الأمانة؛ لتأديته القنطار المَنْطُوقَ به، ونقطع كذلك بوُجودِ هذا المعنى في تأديته لما دون القِنْطَارِ المسكوت عنه؛ فإن من يكون أميناً على القنطار يرعاه، ويؤديه حَيْثُ طلب منه - يكون أميناً كذلك على ما دون القِنطَار قَطْعاً، ودلالة قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ على عَدَم تأديتِهِ لما فوق الدِّينار، فإنا نَجْزِم بِعِلِّيَّةِ الخيانة؛ لعدم تأدِيَةِ الدينَارِ المَنْطُوقِ به، وبوجود ذلك المعنى في عَدَم تأدية ما فوق الدِّينارِ المَسْكُوتِ عنه؛ فإن من يخون في الدينار يخون فيما فوقه بطريق الأَوْلَى؛ وكدلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء: ١٠] على تحريم إحراقها، أو إتلافها بأي وَجْهٍ من وُجوه الإتلاف، فإنا نَجْزِمُ بعلية الإتلاف والتفويت لتحريم الأكل المَنْطُوقِ به، ونَجْزِمُ - كذلك - بوجود هذا المَعْنَى في الإِحْرَاقِ المسكوت عنه.

وأما الظَّنِّيُّ: فهو ما ظن فيه علية المناط في مَحَلِّ النُّطقِ، أو ظن وجوده في محلِّ السكوت؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ الآية [النساء: ٩٢] فإن هذا النص دَلَّ بمنطوقه على وُجُوبِ الكفَّارَةِ في القتل الخطإ، ويَدُلُّ بمفهومه عن إمامنا الشافعي - رضي الله عنه - على وجوبها في القتل العَمْد المسكوت عنه، وإنما وجبت الكفارة في القتل الخطإ لِلزَّجْرِ لا للخطأ؛ لأن الخَطَإ عذر مُسْقِط للحقوق؛ فلا يصلح أن يكون عِلَّةً للوجوب، وإذا وَجَبَت الكَفَّارَةُ فِي القَتْلِ الخطأ للزَّجْرِ؛ فَوُجُوبها في القتل العَمْدِ أَوْلَى وأنسب؛ لأن الزجر في العَمْدِ أشد مناسبة، واقتضاء لِلْوُجُوبِ منه في القتل الخطإ؛ لأن الداعي فيه إلى الزَّجْرِ آكد وأقوى، وواضح أن عِلِّيَّة الزَّجْرِ لوجوب الكَفَّارَةِ في القتل الخطأ المنطوق به - مظنونة فقط؛ لاحتمال أن تكون العلَّةُ هي تدَارُك ما صَدَرَ من المخطىء من التساهل، وعدم التبين في الرَّمي المؤدي إلى إفساد النفس المَعْصُومَةِ؛ كما ذهب إليه الأئمة الثلاثة: أبو حنيفة، ومالك، وأحمد؛ ولهذا لم يَقُولُوا بوجوب الكفَّارَة في القَتْلِ العمد؛ لأن ما يتدارك به الأَخَفّ لا يصلح لأن يتدارك به الأشد الأغلظ.

ينظر: البحر المحيط للزركشي ٤/٧، البرهان للإمام الحرمين ١/٤٤٩، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/٦٢، نهاية السول للأسنوي ٢/٢٠٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ٣٧، المنخول للغزالي ٢٠٨، حاشية البناني ١/٢٤٠، الإبهاج لابن السبكي ١/٣٦٧، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢٠/١٥، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٣١٩، التحرير لابن الهمام ٢٩، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٧٢، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ١/١١٢.

(١) ونورد هنا الكلام على مفهوم المخالفة من حيث تعريفه، وبيان شروطه، وأنواعه، وسنذكر هذه المباحث كالآتي:

تعريف مفهوم المخالفة - في تقيسم المفهوم - هو: ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق، على معنى أن يكون الحكم الثابت في محل السكوت مناقضاً للحكم الثابت في محل النطق، وبعبارة أخرى هو: دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت =

عنه؛ مثل: دلالة قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «في سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ» على عدم وجوب الزكاة في معلوفة الغَنَمِ ويطلق عليه أيضاً «دليل الخطاب».

أما تسميته بمفهوم المخالفة؛ فلأن حكم المنطوق مخالف لحكم المسكوت، وأما تسميته بدليل الخطاب؛ فلحصول الدلالة عليه بِنَوْعٍ من الاستدلال بِبَعْضِ الاعتبارات؛ كالوصفية، والشرطية، ويسميه الأحناف بتخصيص الشيء بالذكر.

شروط تحقق مفهوم المخالفة:

اتفق من قال بمفهوم المخالفة على أن له شروطاً يجب تحققها فيه؛ بحيث إذا انتفى شرط منها؛ انْتَفَى المَفْهُوم من أصله؛ فهي شروط لتحققه، ووجوده لا للاستدلال به مع وجوده، وتحققه بدونها، وأهم هذه الشروط ما يأتي:

الأول: ألاَّ تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم من المَنْطُوقِ به، ولا مُسَاواته له فيه؛ إذ لو ظهر كونه أَوْلى؛ أو مساوياً ـ لاستلزم ذلك ثبوت حكم المنطوق للمسكوت؛ فيكون مفهوم موافقة، لا مفهوم مخالفة؛ إذ لا يتأتّى اجتماعهما في مَحَلٍّ واحد بالنسبة لِمَدْلُولٍ واحد؛ لما بينهما من التنافي.

الثاني: ألا يكون المسكوت عنه ترك التصريح به؛ لخوف محذور بسبب ذكره بطريق موافقته للمنطوق؛ كقول حديث عهد بالإسلام لعبده بحضور جمع من المسلمين: «تصدق بهذا على المسلمين» يريد وغيرهم، ولكنه ترك التصريح بذلك؛ خوفاً من اتهامه بالنفاق، فتخصيص محلّ النطق ـ أعني: المسلمين ـ بالذكر لا يدّل على عدم التصدق في محلّ السُّكوت ـ أعني: غير المسلمين ـ لأن تخصيص محل النطق بالذكر إنما هو لخوف المحذور المتقدّم، لا لنفي الحكم عن محل السكوت.

وهذا إنما يتصور في كلام غير الله ـ عز وجل ـ أو ترك؛ لجهل المتكلم بحكمه؛ كقولك: «في الغنم السَّائمة زكاة» وأنت تجهل حكم المعلوفة؛ وعليه فتخصيص السائمة بالذكر لا يدل على عدم الوجوب في المعلوفة؛ لأن التخصيص المذكور إنما هو للجهل بحكم المسكوت عنه، لا لنفي الحكم عنه، وهذا أيضاً. إنما يتصور في غير كلام الله ـ عز وجل ـ وكلام رسوله ﷺ.

الثالث: ألا يكون القَيْد المنطوق به خرج مخرج الغالب المعتاد؛ فقول الله ـ عز وجل ـ: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٢] فالتقييد هنا بالحجور إنما جرى مجرى الغالب المعتاد في الربائب؛ فإن الغالب على حالهن كونهن في حجور أزواج أمهاتهن، لا لكونه شرطاً في حرمة الربائب على الأزواج؛ فلا يدل على عدم حُرْمة الربيبة التي ليست في حجر الزوج؛ حيث إن ذكره للأغلب المعتاد، لا لنفي الحكم عما عداه؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩] فإن تقييد جواز الخلع، بخوف عدم إقامة حدود الله ـ تعالى ـ بالشقاق بين الزوجين ـ إنما وقع باعتبار الغالب؛ فإن الخلع إنما يقع ـ غالباً ـ عند خوف الشقاق بين الزوجين الذي يؤدي إلى عدم إقامة حدود الله ـ تعالى ـ ويقضي العرف بأن الزوجين لا يتخالعان ولا يتقاطعان على الحب، والتصافي، وإنما تسمح المرأة ببذل المال المحبوب، ويستبدل الزوج عنها مالاً، إذا أظهر تقالياً وشقاقاً؛ فكان جريان التخصيص على حكم العرف لا لنفي الحكم عما عداه؛ فلا يدل على عدم جواز الخلع عند عدم خوف الشقاق.

ومن ذلك أيضاً قول النبي ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ»؛ فإن تقييد بُطْلاَن نكاح المرأة نفسها بغير إذن وليها ـ إنما وقع بناءً على أن الغالب أنها لا تنكح نفسها بِغَيْرِ إذن الولي، لا لإخراج ما عداه من حكم المنطوق؛ فلا يدل على جَوَازِ نكاح نفسها بإذن الولي.

....

= قال ابن القشيري: قال الشافعي: الغرض من المفهوم ألا يلغى القيد الذي قيد به الشَّارع كلامه، فإذا ظهر للقيد فائدة ما؛ مثل: أن أُخرِج على المعتاد الغالب في العرف، كفى ذلك، وقال: إذا تردد التخصيص بين تقدير نفي ما عدا المخصص، وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف؛ فيصير تردد التخصيص بين هاتين الحالتين كتردُّد اللفظ بين جهتين في الاحتمال، فيلحق بالمحتملات؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فاستشهاد النساء مع التمكن من إشهاد الرجال خارج عن العرف؛ لما في ذلك من الشهرة، وهتك الستر، وعسر الأمر عند إقامة الشهادة؛ فجرى التقييد إجراءً للكلام على الغالب.

وقد خالف في اشتراط هذا الشرط إمام الحرمين أبو المعالي الجويني والعز بن عبد السلام، أما إمام الحرمين؛ فلم يجعل عدم موافقة قيد المنطوق للغالب شرطاً في تحقق المفهوم، بل إن المفهوم قد يتحقق مع كون القيد مُوَافقاً للغالب؛ لأن المفهوم من مقتضيات اللَّفظِ، ومدلولاته؛ فلا تسقطه موافقة الغالب لمجرد الموافقة، وإنما يكون ذلك بضرب من التأويل الذي يقتضيه الدليل الخارجي، أما مجرد الموافقة للغالب؛ فلا تقوى على إسقاطه.

وأما العز بن عبد السلام: فقد نقل عنه أن القاعدة تقتضي عكس هذا الشرط؛ وهو أن المَنْطُوقَ لا يكون له مفهوم إلا إذا أخرج مخرج الغالب؛ لأن الوَصْفَ الغالب على الحقيقة تدلُّ العادة على ثبوته لتلك الحقيقة؛ فالمتكلم يكتفي بدلالة العادة على ثبوته لها عن تخصيصه بالذكر، فإذا أتى به مع الحقيقة عند الحُكْم عليها مع أن العادة كافية في الدلالة على ثبوته لها؛ دَلَّ ذلك على أنه إنما أتى به؛ ليدل بذلك على تخصيصه بالحكم ونفيه عما عداه.

وأما إذا لم يكن غالباً على الحقيقة، فإن العَادَةَ لا تدلُّ على ثبوته لها؛ لعدم شُهرته وغلبته، فإذا أتى به المتكلم، والحالة هذه كان غرضه حينئذٍ إفهام السامع ثبوته للحقيقة، لا نفي الحكم عما عداه.

أما ما قاله إمام الحرمين: فيمكن أن يجاب عنه على ما قاله شراح «جمع الجوامع»؛ بأن المفهوم، وإن كان من مقتضيات اللفظ، إلا أنه من المقتضيات الخفية؛ لأن استفادته منه بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة، وغير التخصيص بالحكم منتفٍ.

فثبت أنَّ التخصيص بالحكم هو الفائدة، ومُوَافقة الغالب من المقتضيات الظاهرة؛ لاستفادتها من المتعارف؛ فيقدم عليه؛ حيث إن الظاهر يقدم على الخفي.

وأما ما نقل عن ابن عبد السَّلام: فقد أجاب عنه الإمام الغزالي بأن الوصف إذا كان غالباً على الحقيقة ـ كان لازماً لها بسبب الشُّهرة والغلبة؛ فذكره مع الحقيقة عند الحكم عليهايكون لِغَلَبَةِ حضوره في الذهن، لا لتخصيص الحكم به.

وأما إذا لم يكن غالباً، فإن الظاهر ألا يذكر مع الحقيقة، إلا لتقييد الحكم به؛ لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن حينئذٍ، فاستحضاره معه، واستجلابه لذكره مع الحقيقة لا بد أن يكون لفائدة، والغرض عدم ظهور فائدة أخرى؛ فتعين كون الفائدة تخصيص المنطوق بالحكم، وسلبه عما عداه.

والحق هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من اشتراط عدم موافقة القيد المنطوق به للغالب المعتاد في تعين مفهوم المخالفة.

الرابع: ألا يكون المذكور قصد به التفخيم، وتأكيد الحال؛ كقوله ﷺ: «لاَ يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تَحِدَّ......» الحديث. فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتأكيد الأمر، لا المخالفة؛ وكقوله ﷺ: «الحَجُّ عَرَفَةُ».

الخامس: ألا يكون المذكور قصد به زيادة الامتنان؛ كقوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ =

[النحل: ١٤] فلا يدل على امتناع القديد.

السادس: أن يذكر مستقلاً، فلو ذكر على وَجْهِ التبعية لشيء آخر، فلا مفهوم له؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن قوله: ﴿فِي الْمَسَاجِدِ﴾ لا مفهوم له بالنسبة لمنع المُبَاشرة؛ فإن المعتكف تحرم عليه المُبَاشَرَةُ مطلقاً.

السابع: ألا يظهر من السِّيَاقِ قصد التعميم، فإن ظهر، فلا مفهوم له؛ كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ لأنا نعلم أن الله قادر على المَعْدُوم الممكن، وليس بشيء؛ فإن المقصود بقوله تعالى: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ التعميم في الأشياء الممكنة، لا قصر الحكم.

الثامن: ألا يَعُود على أصله الذي هو المنطوق بالإبطال؛ فلا يحتج على صحة بيع الغائب، بمفهوم قوله ﷺ: «لاَ تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»؛ إذ لو صَحَّ لصَحَّ بيع ما ليس عنده الذي نطق الحديث بمنعه؛ لأنه لم يفرق بينهما أحد.

التاسع: ألا يكون هناك عهد، وإلا فلا مفهوم له، ويصير بمنزلة اللقب من إيقاع التعريف عليه إيقاع العلم على مسماه، وهذا يؤخذ من تعليلهم إثبات مفهوم الصفة؛ بأنه لو لم يقصد نفي الحكم عما عداه، لما كان لتخصيصه بالذكر فائدة.

وقولهم في مفهوم الاسم: إنه إنما ذكر؛ لأن الغرض منه الإخبار عن المسمى، فلا يكون حجة.

العاشر: ألا يكون المنطوق وَارِداً لسؤال عنه، أو واقعة تتعلق به، أو للجهل بحكمه دون حكم المسكوت عنه؛ كما لو سئل النبي ﷺ: «هل في الغَنَم السائمة زكاة؟»، أو قال قائل بحضرته: لفلان غنم سائمة؛ أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة، فقال: «فِي الغَنَم السَّائِمَةِ زَكَاةٌ» إعلاماً بحكم السائمة؛ فإن تخصيص السَّائمة هنا لا يَدُلّ على سلب الحكم عمَّا عداها؛ لأن التخصيص هنا وَرَدَ جواباً عن السُّؤال، أو بياناً لحكم الحادثة، أو لإزالة جهله بحكم السَّائمة، لا لنفي الوجوب عما عداها.

الحادي عشر: ألا يكون خروج المنطوق مقيّداً بصفة للخوف من تخصيصها بالاجتهاد عن العموم، لولا ذكر الصفة؛ فإنه إذا قيل: «في الغنم زكاة» ولم يخصصها بِصِفَةِ السَّوْم - يحتمل أن المجتهد يخرج السائمة من عموم الغنم؛ فيقال: «في الغنم السائمة زكاة»؛ لئلا يخصص عن العموم، فلا يدل على نفي وجوب الزكاة عن المعلوفة؛ لأنه لو لم يحمل على هذه الفائدة يلزم الإلغاء، وهناك شروط أخرى غير ما ذكرنا.

وخلاصة القول: أن مفهوم المخالفة يتحقق إذا لم يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عداه، فمتى بان له فائدة أخرى لا يدل على نفي الحكم عما عداه، ولم يكن له مفهوم، وإنما اشترطوا لتحقق المفهوم انتفاء المذكورات؛ لأنها فوائد ظاهرة لاقتضاء المقام، والقرائن لها، وهو فائدة خفية؛ لأن استفادته بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة، وغير التخصيص بالحكم منتف؛ فتعين التخصيص.

بعد هذا العرض لبيان حقيقة مفهوم المخالفة، وبيان شروطه التي يتحقق بها عند القائلين به ننتقل بعد ذلك إلى الكلام على أنواعه؛ فنقول:

لمفهوم المخالفة أنواع كثيرة؛ بحسب القيد الذي قيد به منطوق النص، ومن هذه الأنواع ما يأتي:

الأول: مفهوم الصفة؛ كما في حديث: «فِي الغَنَم السَّائِمَةِ زَكَاةٌ».

الثاني: مفهوم العدد؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

الثالث: مفهوم الشرط؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

= الرابع: مفهوم الغاية؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].
الخامس: مفهوم الحصر؛ كما في قولنا: «مَا قَامَ إلا زيد، وإنما العالم زيد، وصديقي زيد».
السادس: مفهوم الاستثناء من الكلام التام الموجب؛ كما في قولنا: «قام القوم إلا زيداً».
السابع: مفهوم اللقب؛ كما في قولنا: «جاء زيد»، وفي «الغنم زكاة».
هذه هي أنواع المَفْهُوم المخالف، وأصنافه التي اشتهرت عند الفقهاء الأصوليين، ودار حولها البحث والدراسةُ إثباتًا ونفياً.
وقد أضاف بعض الأصوليين على هذه الأنواع، مفهوم العلةُ؛ نحو: «حرمت الخمر لإسكارها».
ومفهوم الزمان نحو قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧].
ومفهوم المكان نحو: «جلست أمام زيد».
ومفهوم الحال نحو: «أحسن إلى العبد مطيعاً».
وهذه الأنواع في الحَقِيقَةِ داخِلَةٌ في مَفْهُوم الصفة ولا وجه لزيادتها على الأنواع المتقدمة، ولا لجعلها أنواعاً مستقلة.
الكلام على حجية مفهوم المخالفة:
أوضحنا معنى مفهوم المخالفة، وبينا أنه يتنوع بحسب القيد الذي قيد به منطوق النص إلى أنواع منها:
مفهوم الصفة، ومفهوم العدد، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم الحصر، ومفهوم الاستثناء من الكلام التام الموجب، ولقد وقع الجدل والخلاف حول هذا الموضوع، وأوسع العلماء فيه مجال الجدل والمناظرَة؛ سَعْياً وراء الحق الذي تميل إليه النفوس في استنباط الأحكام الشرعية؛ لأن مرجع ذلك كله إلى بحث آيات وأحاديث الأحكام من ناحية أنهما يكونان منبعين من منابع التشريع بمفهومهما المخالف؛ كما أنهما كذلك بمفهومهما الموافق، ومنطوقهما الصريح، وغير الصريح.
والخلاف في حجية مفهوم المخالفة يرجع في المعنى إلى الخلاف في تحققه، وعدم تحققه، وبعبارة أخرى: إلى أن لفظ المنطوق؛ هل يدلُّ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، أولا يدل؟
لأن الخلاف في حجيته بعد الاتفاق على ثبوته وتحققه؛ لأن بعد الاتفاق على تحققه - أي: على دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه - لا يتأتى الخلاف في حجية هذه الدلالة؛ وإلا لزم إسقاط نوع من الدلالات الشرعية، وهو واضح البطلان.
وقد أورد تاج الدين السبكي في «جمع الجوامع» عند ذكر مذاهب العلماء في حجيته أمرين.
أولاً: الإثبات على الحجية.
ثانياً: الإنكار المقابل له على المفاهيم أنفسها؛ إشارة إلى اتحاد كونها مفاهيم، وكونها حجة في المعنى.
ولما كان هذا الخلاف يختلف حاله باختلاف الأنواع المتقدمة؛ حيث يذهب بعض العلماء إلى حجية الجميع، وبعضهم إلى عدم حجيتها، وبعض يقول بحجية البَعْضِ دون البعض، ويختلف حاله كذلك باعتبار موارد هذه الأنواع؛ حيث يقول بعضهم بحجيتها في جميع الموارد.
وبعضهم بحجيتها في الإنشاء دون الخبر.
وبعضهم بحجيتها في كلام الشارع، دون كلام الناس.
وبعضهم بحجتيها في كلام الناس، دون كلام الشارع. وكان بعض هذه الأنواع يختصُّ ببعض الأدلة =

. . . .

ـــــــــــــــــــــــ

وينقسم هذا إلى: مَفْهُومِ الشرطِ، والصِّفَةِ، والزمان، والمكان، والغاية، والعدد، واللقب:

أما مفهومُ الشرط[1]؛ فقد قال به الشَّافِعِيُّ ـ رحمه الله تعالى ـ . . . .

= التي لا يُشَاركه فيها غيره من الأنواع؛ فَضْلاً عن الأدلة المشتركة بينها.

ينظر: البحر المحيط للزركشي ٤/ ١٣، البرهان لإمام الحرمين ١/ ٤٤٩، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ٣٨، المنخول للغزالي ٢٠٨، حاشية البناني ١/ ٢٤٥، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/ ٢٣، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٢٦، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ٩٨، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ١٧٣، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/ ١٤١، الوجيز للكراماستي ٢٤، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ٥٧٩، نشر البنود للشنقيطي ١/ ٩١.

(١) مفهوم الشرط هو ما يفهم من تعليق الحكم على شيء بأداة شرط؛ كـ «إن»، و«إذا»؛ مما يدل على سببية الأول، ومسببية الثاني؛ كما في قوله عزّ وجل: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، فإنه يفهم منه عند القائلين بمفهوم المخالفة: أن غير أولات الأحمال من المطلقات طلاقاً بائناً لا يجب الإنفاق عليهن؛ لأن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه، وإنما قيدنا الطلاق بالبائن؛ لأن المطلقة طلاقاً رجعيًا يجب الإنفاق عليها في العدة؛ حاملاً كانت، أو لا بالإجماع، والخلاف إنما هو في المبانة.

والشرط في اللغة هو العلامة، وجاء منه أشراط الساعة؛ أي: علاماتها. وفي العرف العام: ما يتوقَّف عليه وجود الشيء. وفي اصطلاح المتكلمين: ما يتوقف عليه تحقق الشيء، ولا يكون مندرجاً في ذلك الشيء، ولا مؤثراً فيه.

وفي اصطلاح النحاة: ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول، ومسببية الثاني ذهناً، أو خارجاً؛ سواء كان علة للجزاء؛ مثل: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» أو معلولاً مثل: «إن كان النهار موجوداً، فالشمس طالعة» أو غير ذلك مثل: «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، فَأَنْتِ طَالِق» ويسمى شرطاً لغويًا أيضاً؛ لأن المركب من «إن» وأخواتها، ومن مدخولها لفظ مركب، وضع لمعنى يعرف من اللغة؛ وإن كان النحوي يبحث عنه من وجه آخر، وهو المقصود بالذات هنا لا الشرعي؛ كالطهارة للصلاة، ولا العقلي؛ كالحياة للعلم، ولا العادي؛ كنصب السُّلَّم لصعود السطح، وإنما كان المقصود هو النحوي؛ لأن الكلام هنا فيما يفهم من تعليق الحكم على شيء بأداة مخصوصة؛ كما هو مقتضى تعريف مفهوم الشرط، وهذا إنما يتأتى في خصوص الشرط النحوي؛ على ما لا يخفى. هذا حاصل القول في تعريف مفهوم الشرط.

وقبل الشروع في بيان مذاهب العلماء في حجية مفهوم الشرط واستدلالاتهم ـ ينبغي أن نحرر محل النزاع في هذا المقام، وَمُجْمَلُ القول في ذلك: أنه لا نزاع بين العلماء في انتفاء الحكم عند انتفاء شرطه، وإنما النزاع في الدال على هذا الانتفاء؛ هل هو التعليق بالشرط، أو البراءة الأصلية؟ وبيان ذلك أن في تعليق الحكم بالشرط مثل: «إن دخلت الدار فأنت طالق» أموراً أربعة:

الأول: ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط.

الثاني: عدم الجزاء عند عدم الشرط.

الثالث: دلالة التعليق على الأول.

=

. . . .

ونفاه مالكٌ[1]، وأبو حنيفة، رحمهما الله.

= الرابع: دلالته على الثاني.
واتفق العلماء على الثلاثة الأول، وإنما النزاع في الأمر الرابع بعد الاتفاق على أن عدم الجزاء ثابت عند عدم الشرط.
فعند القائلين بالمفهوم ثبوته لدلالة التعليق عليه، وعند النفاة ثابت بمقتضى البراءة الأصلية؛ فالنزاع إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم، لا على أصل العدم عند العدم؛ فإن ذلك ثابت قبل أن ينطق الناطق بكلام، وهذا الكلام في سائر المفاهيم.
قال أبو زيد الدبوسي؛ وهو من المنكرين له: انتفاء المعلق حال عدم الشرط لا يفهم من التعليق، بل يبقى على ما كان قبل ورود النص.
هذا هو تحرير محل النزاع، وإذا تحقَّق هذا، فنقول: اختلف العلماء والأصوليون في حجية مفهوم الشرط على مذهبين:
المذهب الأول: أنه حجة؛ أي: أن تعليق الحكم بالشرط يدل على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الشرط، وإلى هذا ذهب جميع القائلين بمفهوم الصفة، وبعض من لم يقل به؛ كالإمام فخر الدين الرازي، وابن سُرَيْج، وأبي الحسين البصري، وأبو الحسن الكرخي، ونقله أبو الحسين السهيلي في «آداب الجدل» عن أكثر الحنفية، وابن القشيري عن معظم أهل «العراق»، وإمام الحرمين عن أكثر العلماء.
المذهب الثاني: أنه ليس بحجة؛ أي: أن تعليق الحكم بالشرط لا يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بل يبقى الحكم عند انتفاء الشرط على العدم الأصلي؛ وهذا مذهب أبي حنيفة والمحققين من أصحاب مذهبه، وأكثر المعتزلة؛ كما نقله عنهم صاحب «المحصول» ونقله الشارح هنا عن الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ كما اختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وحجة الإسلام الغزالي والآمدي والقفال الشاشي، وأبو حامد المَرْوَزِيّ من الشافعية.
ينظر: حاشية البناني ١/ ٢٥١، الإبهاج لابن السبكي ١/ ٣٨٠، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/ ٣٠، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٢٩، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ١٠٠، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ١٨٠، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/ ١٥٥، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ٥٨٠، نشر البنود للشنقيطي ١/ ٩٨.

(١) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي، أبو عبد الله المدني، أحد أعلام الإسلام، وإمام دار الهجرة، عن نافع، والمقبري، ونعيم بن عبد الله، وابن المنكدر، ومحمد بن يحيى بن حيان، وإسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، وأيوب، وزيد بن أسلم، وخلق. قال البخاري: أصح الأسانيد: مالك، عن نافع، عن ابن عمر. وتوفي سنة تسع وسبعين ومائة، ودفن بالبقيع.
ينظر ترجمته في: تهذيب الكمال ٣/ ١٢٩٦، تهذيب التهذيب ١٠/ ٥ (٣)، تقريب التهذيب ٢/ ٢٢٣، خلاصة تهذيب الكمال ٣/ ٣، الكاشف ٣/ ١١٢، تاريخ البخاري الكبير ٧/ ٣١٠، الجرح والتعديل ١/ ١١، ٢/ ٩٠٢، سير الأعلام ٨/ ٤٨، الحلية ٦/ ٣١٦، معجم الثقات ١٨٠، نسيم الرياض ٢/ ١٢.

الأَوَّلُ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ ٱتَّفَقُوا عَلَىٰ تَسْمِيَةِ كَلِمَةِ «إِنْ» بِحَرْفِ الشَّرْطِ، وَٱتَّفَقُوا عَلَىٰ أَنَّ الشَّرْطَ هُوَ الَّذِي يَنْتَفِي الحُكْمُ عِنْدَ ٱنْتِفَائِهِ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُمْ سَمَّوُا الْوُضُوءَ شَرْطاً لِلصَّلاَةِ؛ وَذٰلِكَ يُفِيدُ الْمَطْلُوبَ.

واحتج صاحب الكتاب على إثباته بوجهين:

الأول: أَنَّ أهل اللغة اتَّفقوا على أنَّ «إِنْ» للشرط، قال: والشرطُ هو الذي ينتفي الحكم بٱنْتِفائه، بِدليل أنهم يسمون الوضُوءَ[1] شرطاً في الصلاة؛ وذلك يفيد المطلوب.

وقد غلط في هذه الحُجَّة؛ فَإِنَّهُ أخذ الشرط بالاشتراك؛

والشرط[2] ينقسم إلى شرطٍ لُغَوِيٍّ: وهو ما دخل عليه «إِنْ»، وما يقوم مقامها من أسماء وظروف.

---

(1) والوضوء بضم الواو: الفِعْلُ، وبفتحها: الماء المُتَوَضَّأُ به، هذا هو المشهور، وحكي الفتح في الفعل، والضَّمُّ في الماء. وهو في اللغة: عبارة عن النَّظَافَةِ والحسن والنَّضارة.
ينظر: لسان العرب ٦/ ٤٨٥٤، ٤٨٥٥، تهذيب اللغة ١٢/ ٩٩، ترتيب القاموس المحيط ٤/ ٦٢٢.
واصطلاحاً:
عرفه الحنفية بأنه: الغسْلُ والمَسْحُ في أعضاء مَخْصُوصَةٍ.
وعَرَّفَهُ الشَّافِعِيَّةُ: اسْتِعْمَالُ الماء في أعضاء مخصوصة مُفْتَتِحاً بنيَّةٍ.
وعرفه المالكية بأنه: إزالة النَّجَسِ، أو هو رَفْعُ مانع الصلاة.
وعرفه الحَنَابِلَةُ بأنه: استعمال الماء الطَّهُورِ في الأعضاء المخصوصة، على صفة مُفْتَتَحَة بالنيَّة.
ينظر: الاختيار ١/ ٧، مغني المحتاج ١/ ٤٧، الخرشي ١/ ٢٠، المبدع ١/ ١١٣.
وَلَمَّا كان العبد مُكَلَّفاً بالصَّلاَةِ التي هي رُكْنٌ من أركان الدين، والصلاة مُنَاجَاةٌ بين العبد وربه. ومن أجل ذلك يكون اللاَّئِق بحال من يخاطب رَبَّهُ، ويناجيه أن يكون متطهراً من الأَدْرَانِ والأَوْزَارِ.
وقد ورد في كثير من الأحاديث أن الذُّنُوبَ تَنْزِلُ عن صاحبها مع كل قَطْرَةٍ من قطرات الوضوء ـ لذلك شُرِعَ الوضوء قبل الصلاة.
وقد فُرِضَ الوضوء ليلة الإسراء مع الصلاة، قبل الهِجْرَةِ، وكان الوضوء أَوَّلَ الأمر وَاجِباً لكل صَلاَةٍ، ثم نُسِخَ ذلك يوم غزوة «الخندق»، وصار وَاجِباً من الحَدَثِ. الباجوري ١/ ٢٠.

(2) الشرط: إلزام الشيء، والتزامه في البيع ونحوه. فيقال: شرط فلان في البيع على فلان كذا، يشرط بكسر الراء وضمها ـ ألزمه شيئاً فيه، واشترط أيضاً، فإذا ألزم المشتري البائع تسليم المبيع في مكان معين، ورضى البائع بهذا الإلزام، سمي ذلك: شرطاً عند اللغويين. وقد جاء في المثل «الشرط أملك عليك أم لك»، ومعناه: أن الشرط يملك صاحبه في إلزامه إياه المشروط، سواء أكان له، أم عليه. ويقال: شارطه، إذا شرط كل منهما على صاحبه شيئاً. وجمعه: شروط وشرائط.
وفي الفقه: يطلق الشرط عند الفقهاء على معنيين:
أحدهما: التزام المتصرف في تصرفه بأمر من الأمور زائداً على أصل التصرف؛ سواء أكان هذا الالتزام الزائد من مقتضى التصرف، أم لا؛ وسواء كان فيه نفع للملتزم له، أو لغيره، أم لا؛ ثبت ذلك باللفظ، أم لا.

....

وإلى عَقْلِيٍّ: كالحياة بالنسبة إلى العلم.

وشَرْعِيٍّ[1]: كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وحدُّها واحدٌ: وهو ما يلزم مِنِ انْتفائه انتفاء الشيء، ولا يلزم مِنْ ثُبوته ثبوته.

= مثال ما كان من مقتضيات التصرف: أن يقول شخص لآخر: اشتريت منك هذه الدار بألف جنيه مصري على أن تسلمها إلي، أو بشرط أن ترد إلي الألف؛ إذا ظهر أن الدار مملوكة لغيرك، ويقبل الآخر ذلك؛ فالتزام البائع تسليم الدار، أو رد الثمن إلى المشتري عند الاستحقاق - شرط في البيع، ولكنه ليس أمراً زائداً على ما يجب به بدون هذا الشرط، وإنما هو من مقتضاه وحكمه؛ إذ مقتضاه - كما تقرر في الفقه - لزوم تسليم المبيع على البائع، ورجوع المشتري بالثمن عند استحقاقه، ومثال ما ليس من مقتضياته: أن يبيع إنسان لآخر أرضاً بثمن معين؛ على أن يزرعها البائع سنة «مثلاً»؛ فإن التزام المشتري في هذا البيع ترك الأرض المبيعة في يد البائع طوال المدة المتفق عليها في العقد - حكم زائد على ما يثبت به من أحكام وآثار.

وفي هذين المثالين نجد الشرط قد تضمن منفعة للشارط، وهو المشتري في المثال الأول، والبائع في المثال الثاني. وإن كانت المنفعة في الأول ليست زائدة على ما يجب بنفس العقد بخلافها في الثاني - فإنها زائدة على ما يجب به.

ومثال ما تضمن منفعة، ولكنها لغير الشارط: ما لو أجر داره لآخر كل شهر بكذا؛ على أن يقرض المستأجر عمر الأجنبي مقداراً من المال؛ فقد تضمن التزام المستأجر في هذا المثال فائدة ومنفعة، ولكنها ليست للملتزم له وهو المؤجر، إنما هي لشخص أجنبي عند العقد؛ أي: ليس طرفاً فيه.

وفي هذه المثل قد ثبت الالتزام الزائد على صيغة التصرف، بوساطة اللفظ الدال عليه؛ وهو كلمة «على» أو بشرط.

ومثل الاشتراط الحاصل بغير اللفظ: أن يتزوج رجل امرأة على مال معلوم، ولا يتفقان على حلول، أو تأجيل، وكان عرف الناس وعادتهم حلول النصف وتأجيل النصف الآخر إلى الموت، أو الطلاق «مثلاً»؛ فإن نصف المسمى يتأجل إلى ذلك؛ حتى لا يسوغ للمرأة أن تطالب به قبل ذلك، ولا أن تمنع نفسها حتى يسلمه إليها؛ فهذا التأجيل لم يثبت باللفظ، وإنما ثبت بأمر آخر، وهو العرف والعادة الجارية بين الناس بذلك.

وثانيهما: الأمر الزائد عن ماهية الفعل وحقيقته الشرعية، الذي يتوقف وجود الفعل على وجوده، ويعدم بعدمه، من غير تأثير لوجوده في وجود ذلك الفعل، ولا إفضاء إليه؛ ومثال ذلك: الزوجية بالنسبة للطلاق، فإنها زائدة عن حقيقة الطلاق؛ إذ هو: رفع عقد النكاح، وإنهاء آثاره وأحكامه بلفظ مخصوص. ولكن يتوقف على وجودها انعقاد الطلاق وإيقاعه شرعاً؛ كما يلزم من عدمها عدم الطلاق. فإذا لم توجد زوجية لم يوجد طلاق، وليست الزوجية مؤثرة في إيقاع الطلاق، بل المؤثر فيه هو اللفظ الدال عليه؛ كما أنها لا تفضي إلى الطلاق؛ فقد توجد الزوجية كثيرة، ولا يوجد الطلاق. ينظر: النظرية العامة للشروط لزكي الدين شعبان.

(1) الشرط الشرعي وهو: ما كان توقف المشروط فيه على وجود الشرط، بحكم الشارع ووضعه؛ لما في ذلك الشرط من الملاءمة للفعل والتكميل له، والشرط الجعلي أو اللغوي؛ وهو: ما كان توقف المشروط فيه على وجود الشرط بفعل المكلف وجعله. =

وليس بمفهوم احترازٌ من الجزء، وما يدخل عليه حرف الشرط حُكْمه بالعكس من ذلك؛ فإِنَّه يلزم من ثُبوتِ الشرط ثبوت المَشْرُوطِ، ولا يلزمُ مِنْ نَفْيِه نفيُه؛ كقوله ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً، فَهِيَ لَهُ[1]».

= وأما النوع الأول: فكالطهارة، أو ستر العورة في الصلاة؛ فإنه يتوقف على وجود كل منهما صحة الصلاة، وسقوط الطلب عن المكلف شرعاً؛ لما في الطهارة وستر العورة من الملاءمة لما شرعت له الصلاة؛ وهو الإقبال على الله ـ تعالى ـ والتوجه إليه والمناجاة له؛ إذ في وقوف العبد بين يدي المولى ـ عز وجل ـ مستور العورة متطهراً ـ كمال للإقبال عليه والتوجه إليه؛ وكحولان الحول بالنسبة للزكاة؛ فإنه شرط لإيجابها على وجه يتحتم معه فعلها وأداؤها، بحكم الشارع ووصفه. فإذا لم يحل الحول على ملك النصاب ـ فلا يوجد هذا الوجوب؛ وذلك لما في حولان الحول من الملائمة للسبب في وجوب الزكاة، وهو الغنى؛ فإن الإنسان إذا ملك النصاب فقط، لم يستقر عليه حكمه، وهو الغنى، إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح؛ فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكن، الذي ظهر به وجه الغنى.

ومن هذا القبيل جميع الأمور التي اشترطها الشارع الحكيم في التصرفات الشرعية؛ من نكاح وبيع وهبة ووصية وغير ذلك، والتي اشترطها لإقامة الحدود؛ كقطع يد السارق، ورجم الزاني أو جلده.

وأما النوع الثاني: فمثاله ما لو علق المكلف تصرفه على حصول أمر من الأمور بأداة من أدوات التعليق في اللغة؛ كـ «إن، وإذا، ومن، ومتى» ونحوها من كل ما يدل على ربط حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى؛ كما لو قال: إذا نجحت في الامتحان تصدقت بكذا من المال على الفقراء والمساكين، أو فقد وهبت داري لفلان؛ وكما لو قال شخص لآخر: إن جاء محمد من سفره بعتك داري؛ أو أجرتها لك؛ فالمتصرف في هذه الصور قد علق تصرفه على حصول أمر ووجوده؛ بحيث إذا لم يوجد هذا الأمر لم يوجد ما علق عليه من التصرف.

ففي المثال الأول: علق التصدق بالمال، أو هبة الدار على حصول النجاح في الامتحان، وفي الثاني علق البيع، أو الإجارة على مجيء محمد من السفر؛ فقيل: النجاح والمجيء لا وجود لما علق عليه من التصدق والهبة والبيع والإجارة. ينظر: النظرية العامة للشروط لزكي الدين شعبان.

(1) أخرجه مالك (٢/ ٧٤٣) كتاب: الأقضية، باب: القضاء في عمارة الموات حديث (٢٦) عن هشام بن عروة، عن أبيه مرسلاً.

قال ابن عبد البر في «التمهيد» (٢٢/ ٢٨٠): وهذا الحديث مرسل عند جماعة الرواة عن مالك، لا يختلفون في ذلك، واختلف فيه على هشام؛ فروته عنه طائفة، عن أبيه مرسلاً؛ كما رواه مالك، وهو أصح ما قيل فيه ـ إن شاء الله ـ وروته طائفة عن هشام، عن أبيه عن سعيد بن زيد، وروته طائفة عن هشام، عن وهب بن كيسان، عن جابر، وروته طائفة عن هشام عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع عن جابر، وبعضهم يقول فيه: عن هشام عن عبيد الله بن أبي رافع عن جابر، وفيه اختلاف كثير . . . . . اهـ.

وقد روى هذا الحديث مرسلاً ـ أيضاً ـ أبو عبيد القاسم بن سلام في «الأموال» (ص ٢٦٤) رقم (٧٠٤)، من طريق سعيد بن عبد الرحمن الجمحي، وأبو معاوية، كلاهما عن هشام بن عروة به.

وأخرجه مرسلاً أيضاً البيهقي (٦/ ١٤٢) كتاب: إحياء الموات، باب: من أحيا أرضاً ميتة، من =

. . . .

= طريق سفيان بن عيينة، عن هشام بن عروة به.
فاتفق هنا مالك وسفيان بن عيينة وأبو معاوية وسعيد بن عبد الرحمن الجمحي في رواية هذا الحديث عن هشام بن عروة، عن أبيه مرسلاً.
وقد توبع هشام بن عروة ـ أيضاً ـ في روايته لهذا الحديث؛ تابعه أخوه يحيى بن عروة، عن أبيه مرسلاً.
أخرجه أبو عبيد في «الأموال» (ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥) رقم (٧٠٧)، والبيهقي (٦/ ١٤٢) من طريق محمد بن إسحاق، عن يحيى بن عروة به.
وقد خالف هؤلاء كلهم إسماعيل بن أبي أويس، وابن الأجلح:
أما مخالفة إسماعيل بن أبي أويس: فأخرجها أبو يعلى؛ كما في «نصب الراية» (٤/ ٢٨٨)، قال: حدثنا زهير، ثنا إسماعيل بن أبي أويس، حدثني أبي، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة؛ قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ وَلَيْسَ لِعرقٍ ظَالِم حَقٌّ». وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ١٦٠ ـ ١٦١)، وقال: رواه كله الطبراني في «الأوسط» بإسنادين: في أحدهما: عصام بن داود بن الجراح. قال الذهبي: لينه أبو أحمد الحاكم، وبقية رجاله ثقات، وفي إسناد الآخر راو كذاب. اهـ.
وأما مخالفة ابن الأجلح: فأخرجها القضاعي في «مسند الشهاب» (٢/ ٢٠٣) رقم (١١٨٧)، من طريق يحيى بن المنذر «ثنا ابن الأجلح، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة به».
وقد توبع هشام على هذا الحديث أيضاً تابعه الزهري، عن عروة، عن عائشة به.
أخرجه أبو داود الطيالسي (١٣٩٥)، والدارقطني (٤/ ٢١٧) كتاب: الأقضية رقم (٥٠)، والبيهقي (٦/ ١٤٢) كتاب: إحياء الموات، باب: من أحيا أرضاً ميتة، وابن عبد البر في «التمهيد» (٢٢/ ٢٨٣)، كلهم من طريق زمعة بن صالح، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة؛ قالت: قال رسول الله ﷺ: «الْعِبَادُ عِبَادُ اللَّهِ وَالْبِلاَدُ بِلاَدُ اللَّهِ فَمَنْ أَحْيَا مِنْ مَوَاتِ الأَرْضِ شَيْئاً فَهُوَ لَهُ وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ».
وزمعة بن صالح؛ قال البخاري في «التاريخ الكبير» (٣/ ١٥٠٥): يخالف في حديثه، تركه ابن مهدي أخيراً.
وقال في «علل الترمذي» (ص ١٥٨): هو منكر الحديث، كثير الغلط. وقال الترمذي في «السنن» (٣٧٨٤): ضعفه بعض أهل الحديث من قبل حفظه. وقال النسائي في «الضعفاء والمتروكين» (٢٢٠): ليس بالقوي، مكي، كثير الغلط عن الزهري.
والحديث ذكره ابن أبي حاتم في «العلل» (١/ ٤٧٤) رقم (١٤٢٢)، وقال: سألت أبي عن حديث رواه أبو داود، عن زمعة، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «العباد عباد الله، والبلاد بلاد الله، من أحيا من موات الأرض شيئاً ـ فهو له، وليس لعرق ظالم حق» قال أبي: هذا حديث منكر، إنما يرويه من غير حديث الزهري، عن عروة مرسلاً. اهـ.
وقال ابن عبد البر في «التمهيد» (٢٢/ ٢٨٣): هذا الاختلاف على عروة يدل على أن الصحيح في إسناد هذا الحديث عنه ـ الإرسال؛ كما روى مالك، ومن تابعه. اهـ.
لكن لهذا الحديث شاهد من حديث فضالة بن عبيد ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ١٦٠)، عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الأرض أرض الله، والعباد عباد الله، من أحيا مواتاً فهو له».
قال الهيثمي: رواه الطبراني في «الكبير»، ورجاله رجال الصحيح. اهـ. =

= ـ «ذكر الاختلاف على هشام في هذا الحديث وتوضيح كلام ابن عبد البر»:
قال ابن عبد البر: ورواه طائفة عن هشام، عن أبيه، عن سعيد بن زيد. وهذا الطريق أخرجه الترمذي (٣/ ٦٥٣) كتاب: الأحكام، باب: ما ذكر في إحياء الأرض الموات حديث (١٣٧٨)، وأبو داود (٢/ ١٩٤) كتاب: الخراج، والفيء والإمارة، باب: في إحياء الموات حديث (٣٠٧٣)، وأبو يعلى (٢/ ٢٥٢) رقم (٩٥٧)، والبزار؛ كما في «نصب الراية» (٤/ ٢٨٩)، والبيهقي (٦/ ١٤٢) كتاب: إحياء الموات، باب: من أحيا أرضاً ميتة، وابن عبد البر في «التمهيد» (٢٢/ ٢٨١)، كلهم من طريق عبد الوهاب الثقفي، عن أيوب، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن سعيد بن زيد، عن النبي ﷺ قال: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق».
وقال الترمذي: حسن غريب، وقد رواه بعضهم عن هشام بن عروة، عن أبيه مرسلاً.
وقال البزار: لا نعلم أحداً قال: عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن سعيد بن زيد إلا عبد الوهاب، عن أيوب، عن هشام. وقد حكم الألباني في «الإرواء» (٥/ ٣٥٤) على هذا الطريق بالشذوذ؛ لمخالفة مالك ومن معه في روايته مرسلاً. وكلام البزار عقب الحديث يشعر بهذا الشذوذ.
قال ابن عبد البر: ورواه طائفة عن هشام، عن وهب بن كيسان، عن جابر. أخرجه الترمذي (٣/ ٦٥٣) كتاب: الأحكام، باب: ذكر ما جاء في إحياء الأرض الموات حديث (١٣٧٨ ـ مكرر)، وأحمد (٣/ ٣٠٤)، وأبو يعلى (٤/ ١٣٩) رقم (٢١٩٥)، وابن حبان (١١٣٩ ـ موارد) من طرق عن هشام بن عروة، عن وهب بن كيسان، عن جابر أن النبي ﷺ قال: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» قال الترمذي: حسن صحيح. وصححه ابن حبان.
وقال الألباني في «الصحيحة» (٢/ ١٠٧): وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين.
وزاد في «الإرواء» (٦/ ٤): ولا يضر اختلاف الرواة في إسناده على هشام؛ لاتفاق جماعة من الثقات على روايته عنه هكذا، ومن الظاهر أن لهشام فيه عدة أسانيد: هذا أحدها.
قال ابن عبد البر: ورواه طائفة عن هشام، عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع، عن جابر.
أخرجه أحمد (٣/ ٣٢٧)، والدارمي (٢/ ٢٦٧) كتاب: البيوع، باب: من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وأبو عبيد في «الأموال» (ص ٢٦٤) رقم (٧٠٢)، وابن حبان (١١٣٧ ـ موارد) من طريق هشام، عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع، عن جابر، به. وعبيد الله بن عبد الرحمن ذكره ابن حبان في الثقات. وقال الحافظ في «التقريب» (١/ ٥٣٦): مستور.
وينتهي إلى هنا توضيح كلام ابن عبد البر، وهناك وجوه أخر في الاختلاف على هشام بن عروة في هذا الحديث: فقد أخرجه الطبراني في «الأوسط»؛ كما في «نصب الراية» (٤/ ٢٨٩) من طريق مسلم بن خالد الزنجي، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عبدالله بن عمرو، عن النبي ﷺ قال: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق».
قال الطبراني: تفرد به مسلم بن خالد، عن هشام، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو. وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ١٦١) وقال: رواه الطبراني في الأوسط، وفيه مسلم بن خالد الزنجي، وثقه ابن معين وغيره، وضعفه أحمد وغيره.
وفي الباب عن جماعة من الصحابة منهم: عمرو بن عبيد، وفضالة بن عبيد، وسمرة، وعبادة بن الصامت، وأبو أسيد، وابن عباس:
أما حديث عمرو بن عوف:
فأخرجه الطبراني في «الكبير»؛ كما في «مجمع الزوائد» (٤/ ١٦٠)، من طريق كثير بن عبد الله بن =

= عمرو بن عوف، عن أبيه، عن جده مرفوعاً؛ بمثل حديث سعيد بن زيد. وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير، وفيه كثير بن عبد الله، وهو ضعيف.

والحديث ذكره الزيلعي في «نصب الراية» (٤/ ٢٩٠) وعزاه لابن أبي شيبة والبزار في مسنديهما، والطبراني في معجمه.
وأما حديث فضالة بن عبيد فقد تقدم تخريجه.
وأما حديث سمرة:
فأخرجه أبو داود (٢/ ١٩٥) كتاب: الخراج، والفيء والإمارة، باب: في إحياء الموات حديث (٣٠٧٧)، وأحمد (٥/ ١٢، ٢١،)، والطيالسي (٩٠٦)، وابن أبي شيبة (٧/ ٧٦)، وابن الجارود (١٠١٥)، والبيهقي (٦/ ١٤٨) من طرق عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة؛ قال: قال نبي الله ﷺ: «من أحاط على شيء؛ فهو أحق به» وزاد بعضهم: وليس لعرق ظالم حق.
وأما حديث عبادة بن الصامت:
فأخرجه أحمد (٥/ ٣٢٦ - ٣٢٧) من طريق إسحاق بن يحيى بن الوليد، عن عبادة بن الصامت قال: «إن من قضاء رسول الله ﷺ أنه ليس لعرق ظالم حق».
وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ١٧٧) وقال: رواه الطبراني في «الكبير»، وإسحاق بن يحيى لم يدرك عبادة.
وأما حديث أبي أسيد:
فأخرجه يحيى بن آدم في «الخراج» (٢٧٦).
وأما حديث ابن عباس:
فأخرجه الطبراني؛ كما في «نصب الراية» (٤/ ٢٩٠) وابن عدي في «الكامل» (٥/ ٥١) من طريق عمر بن رياح، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة - فهو أحق بها».
قال ابن عدي: عمر بن رياح هو مولى ابن طاوس، ويروى عن ابن طاوس بالبواطيل ما لا يتابعه أحد عليه، والضعف بين على حديثه .اهـ.
وبالجملة فالحديث صحيح، وقد صححه الألباني في «الإرواء» (٥/ ٣٥٤)، (٦/ ٤).
والمَوَاتُ هو: الأرض الخَرَابُ الدارسة تسمى: مَيْتَةً، ومَوَاتاً ومَوَتاناً، بفتح الميم والواو.
والمُوْتان بضم الميم وسكون الواو: الموت الذريع.
ورجل مَوْتان بفتح الميم وسكون الواو؛ يعني: أعمى القلب. ينظر: المغني لابن قدامة ٥/ ٤١٦.
والمَوَاتُ اصطلاحاً:
عرفه الشافعية بأنه: أرض لا مَالِكَ لها: ولا ينتفع بها أَحَدٌ.
وعرفه المالكية بأنه: الأرض الخالية عن الاختصاص.
وعرفه الحنفية بأنه: أرض لم تملك في الإسلام، أو ملكت، ولم يعرف مالكها، وتعذر زرعها بانقطاع الماء، أو غلبته، أو نحوهما.
وعَرَّفَه الحنابلة بأنه: الأرض الخَرَابُ الدَّارسة.
ينظر: حاشية الباجوري ٢/ ٣٨، حاشية الدسوقي ٤/ ٦٦، الدرر ١/ ٣٠٦.

الثَّانِي: رُوِيَ أَنَّ يَعْلَى بْنَ أُمَيَّةَ قَالَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ: «مَا بَالُنَا نَقْصُرُ، وَقَدْ أَمِنَّا؟! فَقَالَ: هٰذِهِ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»؛ فَلَوْلاَ أَنَّ

فاللازمُ مِنْ ثبوت الإِحياء ثبوتُ الملك، ولا يلْزَمُ مِنْ نَفْيِ الإِحياء نفي الملك؛ لتعدد أسباب الملك.

وكذلك إذا قُلْنا: إذا كان هذا إِنساناً، فهو حيوانٌ، فيما يسميه المنطِقيُّون شرطاً مُتَّصِلاً، واللاَّزم عنه ثبوت الثاني لثبوت الأول ونفي الأول لنفي الثاني، ولا يلزم مِنْ نفي الأول، نَفْيُ الثاني؛ لجواز أَنْ يكونَ المشروط أعمَّ؛ كما في المِثال المذكور.

وإذا انقسم مسمى الشرط إلى معنَيَيْنِ، فإِنَّما ينتج المطلوب إذا أريد به في المقدمة الثانية عَيْنَ ما أريد به في المقدمة الأولى، وإلاَّ كان جمعاً بمجرد اللفظ فلا ينتج.

وقد يعتذر عنه: بأَن لا تنازع في أن ما ذكرتموه ثمرةُ مقتضى الكلام من حيث المنطوق، ولكن ندعي أنه يُشْعر مع ذلك إشعاراً ظاهراً، لا قطعاً بالانتفاء عند الانتفاء؛ فإنه لو قال: أَنْتِ طَالِقٌ، وأطلق ـ كان مقتضاه تحقق الطلاق لتحقق السبب، ، وإذا قال: إِنْ دخلتِ الدارَ، فليس أثره في وقُوع الطلاق، وإنما أَثَرُهُ في نفي الحكم بدُون ما علق عليه، فلم يظهر أَثَرُ الشرط إلاَّ في النفي.

فأما وقوعُ الطلاق بسببٍ آخرَ، أو الملك بسبب غير الإِحياء/ ٢١أ ـ فليس ذلك هو المعلق بالشرط، بل غيره.

قوله: «الوجه الثاني: رُوِيَ عن يَعْلَى بنِ أُمَيَّةَ[1]، قال لعُمَرَ بنِ الخطاب ـ رضي الله عنهُ ـ: ما بَالُنا نَقصُرُ وَقَدْ أَمِنَّا؟! فقال عُمَرُ ـ رضي الله عنه ـ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فقالَ: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ؛ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»[2].

---

(١) يعلى بن أمية بن عبيدة بن همام بن الحارث أبو صفوان، وقيل: أبو خالد التميمي الحنظلي، والمشهور بـ «يَعْلَى بن مُنية»، وهي أمه. أمه منية بنت غزوان أخت عتبة. قال ابن حجر: روي عن النبي ﷺ، وعن عمر. وعتبة بن أبي سفيان روى عنه أولاده: صفوان وعثمان ومحمد وعبد الرحمن وابن ابنه صفوان بن عبد الله بن يعلى وعطاء ومجاهد وغيرهم. قال ابن سعد: شهد حنيناً والطائف وتبوك. توفي سنة (٤٧).

ينظر ترجمته في: أسد الغابة (٥/ ٥٢٣)، الإصابة (٦/ ٣٥٣)، الاستيعاب (١٥٨٥)، الثقات (٣/ ٤٤١)، تجريد أسماء الصحابة (٢/ ١٤٤)، الطبقات الكبرى (٢/ ٣٦٩)، الرياض المستطابة (٢٦٩)، الجرح والتعديل (٤/ ٣٠١)، بقي بن مخلد (٩٨)، سير أعلام النبلاء (٣/ ١٠٠)، الأعلام (٨/ ٢٠٤)، تهذيب الكمال (٣/ ١٥٥٥)، تهذيب التهذيب (١١/ ٣٩٩)، تقريب التهذيب (٢/ ٣٧٧)، الكاشف (٣/ ٢٩٥).

(٢) أخرجه مسلم (١/ ٤٧٨): كتاب صلاة المسافرين: باب صلاة المسافرين، حديث (٤ ـ ٦٨٦)، وأبو داود (٢/ ٣): كتاب الصلاة، باب صلاة المسافرين، رقم (٧٩٩)، والترمذي (٥/ ٢٢٧): كتاب التفسير، رقم (٣٠٣٤)، وابن ماجه (١/ ٣٣٩): كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها: باب تقصير =

الْمُعَلَّقَ عَلَى الشَّيْءِ بِكَلِمَةِ «إِنْ» عَدَمٌ عِنْدَ عَدَمِ ذٰلِكَ الشَّيْءِ؛ وَإِلاَّ لَمْ يَبْقَ لِلتَّعَجُّبِ مَعْنًى.

وَٱحْتَجَّ الْخَصْمُ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة ٢٨٣]؛ وَيَجُوزُ الرَّهْنُ عِنْدَ وِجْدَانِ الْكَاتِبِ. وَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾ [النور ٣٣]؛ وَذٰلِكَ النَّهْيُ قَائِمٌ، سَوَاءٌ حَصَلَتْ إِرَادَةُ التَّحَصُّنِ أَوْ لَمْ تَحْصُلْ. وَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة ١٧٢]؛ وَالأَمْرُ بِالشُّكْرِ قَائِمٌ، سَوَاءٌ حَصَلَ ٱلاشْتِغَالُ بِالْعِبَادَةِ أَوْ لَمْ يَحْصُلْ.

[وَ] الجَوَابُ: أَنَّهُ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلاَئِلُ، فَقَوْلُنَا أَوْلَىٰ؛ لأَنَّهُ أَكْثَرُ فَائِدَةً.

ولولا أنَّ الأمرَ المعلَّقَ على الشيء بكلمة «إنْ» يعدم عند عدم ذلك [الشيء] - وإلاَّ لم يبق للتعجب مَعْنًى.

وقد عُورِضَ: بأن التعجب لا يتعيَّنُ أن يكون للإشعارِ بالانتفاء، وتركه؛ بل لما تقرر في الشرع أنَّ الأصلَ في الصلاة الإتمامُ، وأن القَصْرَ إنما يكون لعارضٍ، فإذا زال العارضُ، فكان يجب الرجوعُ إلى الأصل، لا مِنْ مجرد اللفظ، والذي يدلُّ على أنَّ الأصل المستقر الإتمامُ - قولُه تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء ١٠١].

قولُه: «احتجَّ الخَصْمُ بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة ٢٨٣]، وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور ٣٣]، وبقوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة ١٧٢]، ولا مفهوم لشيء منها.

وأجاب: بأنه لما تعارضت الدَّلائِلُ، فقولنا أَوْلَىٰ؛ لأنه أكثرُ فائدة، [و] لا معنى لإشعاره بالنفي والإثبات معاً.

والحقُّ في الجواب: أنَّا لا ندعي أنَّ الشرط يدلُّ على الانتفاء قطْعاً، وإنما يدل عليه ظاهرًا بطريق الالتزام، والدليلُ الظاهر لا يمتنع تركُه؛ لامْتِناعِ إجْرائِه على ظاهره، أو لدليلٍ أرجح منه؛ كما في العموم، وهو أظهر دَلاَلَةً على ما يخرج منه من المفرادات، وهذا جواب جملي.

وأما التَّفْصِيليُّ: فالآية الأُولَىٰ ترك العمل بالمفهوم فيها؛ لخروجها مخرجَ الغالِبِ.

والثانيةُ لامتناع إكراه المختارات؛ لأنهن إذا لم يُرِدْنَ تحصناً فهن مريدات للبغاء، ولا إكراه مع الإرادة، وفيه بَحْثٌ.

وأما الثالثةُ: فهو قوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة ١٧٢] فليس جَارِياً على الشرط الحَقِيقيِّ، وإنَّما المرادُ التنبيه على المعنى المقتضى للشكر؛ كما يقول الرجلُ لولده: إنْ كُنْتَ ولدي فبرَّني، وليس شَاكًا في البُنُوَّةِ، وإنما مرادُه أنَّ مِنْ صفة الابن أن يَبَرَّ والده، ، ومثل ذلك قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة

= الصلاة، رقم (١٠٦٥)، والشافعي (١/ ٣١١)، والبغوى في شرح السنة (٢/ ٥٣٣ ـ بتحقيقنا)، رقم (١٠١٩)، من طريق عبد الله بن باباه، عن يعلى بن أمية عن عمر رضي الله عنه، فذكره.

الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ

الأَمْرُ الْمُقَيَّدُ بِالصِّفَةِ، أَوْ الْخَبَرُ الْمُقَيَّدُ بِالصِّفَةِ: هَلْ يَدُلُّ عَلَىٰ نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ أَوْ لاَ؟

٢٧٨]، يعني: أنَّ من صفة المؤمن تركَ الرِّبَا، وقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣] ونظائرهُ كثيرةٌ، وبعضُهم يُسَمِّي هذا خطابَ التهييج والإلهاب.

[قوله: «المسألة السابعة»]

الأمر المُقيَّدُ بالصِّفة/ ٢١ب هل يدلُّ على نَفْيِ الحكم عَمَّا عداه؟ مثال ما إذا قال: زكُّوا عنِ الغنم السائمة[1]، فهل يدلُّ على نفي الحكم عن غير السائمة[2]؟

---

(١) السائمة: الإبل الراعية؛ ترتيب القاموس ٢/ ٦٥١.

(٢) والمراد بذلك مفهوم الصفة: وهو ما يفهم من تعليق الحكم على الذَّاتِ بصفة من صفاتها؛ كما في قوله ﷺ: «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ»؛ فإن الغنم ذات، والسوم والعلف وصفان لها يعتورانها، وقد علق الحكم؛ وهو وجوب الزكاة بأحد وصفيها، وهو السوم فَيُفْهَمُ منه نفي الوجوب عن المعلوفة؛ لانتفاء الصِّفَةِ التي علق الحكم بها، وهي السوم؛ وكما في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥] فالفتيات: جمع فتاة؛ وهي ذات يَعْتورها الإيمان والشرك، وقد علق الحكم بأحدهما، وهو الإيمان؛ فيدل على نفيه عن غَيْرِ المؤمنات.

والمراد بالصفة عند الأصوليين: لفظ مقيد لآخر، وليس بشرط، ولا استثناء، ولا غاية، وبعبارة أخرى: هي تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختصُّ ببعض معانيه ليس بشرط، ولا استثناء، ولا غاية بعد أن كان صالحاً لما له تلك الصفة ولغيرها؛ سواء كان ذلك اللفظ المختص نعتاً نحويًّا مثل: «فِي الغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ»، أو: مضافاً مثل: «في سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ» أو: مضافاً إليه مثل: قوله ﷺ: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ» أو ظرف زمان مثل: قوله ﷺ: «مَنِ ابْتَاعَ نَخْلاً بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتها لِلْبَائِعِ»، أو ظرف مكان مثل: «بع في مكان كذا»، أو حالاً نحو: «أحسن إلى العَبْدِ مطيعاً»؛ لأن المخصوص بالكون في مكان، أو زمان موصوف بالاستقرار فيه، والحال وَصْفٌ لصاحبها في المعنى، أو: كان ذلك اللفظ المختص علة مثل: «أعط السائل لحاجته»؛ فالمفهوم في المثال الأول، والثاني: عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة.

وفي الثالث: أن مطل الفقير ليس ظُلْماً.

وفي الرابع: أن ثمرة النخلة المُؤَبَّرَةِ بعد البيع ليست للبائع، وإنما تكون للمشتري.

وفي الخامس: عدم البيع في غير المكان المخصوص.

وفي السادس: عدم الإحسان إليه؛ إذا كان عاصياً.

وفي السابع: عدم الإعطاء عند عدم الحاجة؛ لأن المعلول ينتفي بانتفاء عِلَّته، فإن الحكم لما عُلق في هذه الأمثلة بصفة خاصة ـ صار ثبوته مرتبطاً بثبوت تلك الصفة؛ وعليه فانتفاؤها يدل على انتفائه.

والفرق بين مطلق الصفة، وخصوص العلة: أن الصِّفَةَ قد تكون علّة؛ كالإسْكَارِ، وقد لا تكون، بل =

مِثَالُهُ إِذَا قَالَ: «زَكُّوا عَنِ الْغَنَمِ السَّائِمَةِ»- فَهَلْ يَدُلُّ عَلَىٰ نَفْيِ الزَّكَاةِ عَنْ غَيْرِ السَّائِمَةِ؟:

= هي متممة لها؛ كالسوم؛ فإن وجود الزكاة في الغنم السائمة ليس للسوم فقط، وإلا لوجبت في الوحوش السائمة، وإنما وجبت لنعمة الملك، وهي مع السوم أتم منها مع العلف؛ فالصفة أعم من العلة. وبذلك يعلم أن الصفة عند الأصوليين أعم منها عند النحويين.

وقد اختلف في الحكم على المشتق نحو: «فِي السَّائِمَةِ زَكَاةٌ» هل ذلك يجري مجرى المقيد بالصفة؛ مثل: «فِي الغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ»؟

فقيل: لا يجري مجراه؛ لاختلال الكلام بدونه؛ فيكون كاللقب.

وقيل: إنه يجري مجراه؛ لدلالته على السَّوْمِ الزائد على الذات؛ بخلاف اللقب، فيفيد نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً؛ كما يفيد إثباتها للسائمة مطلقاً، ويؤخذ من كلام ابن السمعاني؛ كما قال الجلال المحلي: أن الجمهور على الثاني؛ حيث قال: «الاسم المشتق كالمسلم، والكافر، والقاتل، والوارث - يجري مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور». قال شيخ الإسلام: وهو قوي؛ لأن تعريف الوصف صادق عليه.

غايته أن الموصوف مقدر، وذكر الموصوف، أو تقديره لا تأثير له فيما نحن بصدده؛ وذلك نحو قوله ﷺ: «الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّها» فمنطوقه ثبوت أحقية الثيب في تزويج نفسها من وليها، ومفهومه المخالف عدم أحقية غير الثيب، وهي البكر في تزويج نفسها؛ لانتفاء الصفة التي عُلق بها الحكم؛ وهي الثيوبة.

واختلف العلماء في حجية مفهوم الصفة على آراء أربعة:

الأول: وإليه ذهب جمهور الفقهاء والأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد، وكثير من المتكلمين؛ كالأشعري وكثير من أئمة اللغة؛ كأبي عبيدة: أنه حجة؛ أي: أن تعليق الحكم على الذات بصفة من صفاتها يدل على نفيه عما عدا المتصف بهذه الصفة؛ كما في الأمثلة المتقدمة.

الثاني: وهو مذهب الأحناف والباقلاني، وابن سريج والإمام الغزالي وجمهور المعتزلة والأخفش: أنه ليس بحجة؛ بمعنى: أن تعليق الحكم على الذات بصفة من صفاتها - لا يدل على نفي الحكم عما عداها.

الثالث: وهو مذهب إمام الحرمين، وقضية اختيار القاضي عبد الوهاب المالكي: أنه حجة إذا كانت الصفة مناسبة؛ بمعنى: أن تعليق الحكم على الصفة يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة، إذا كانت الصفة مناسبة للحكم؛ كما في قوله ﷺ: «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ» - فالسوم يشعر بخفة المؤن ودرور المنافع، واستمرار صحة المواشي في صفو هواء الصحاري، وطيب مياه المشارع، وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالمحاويج عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك؛ من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير، وأثبت فيه مهلاً يتوقع في مثله حصول المرافق. فإذا لاحت المناسبة، جرى ذلك على صيغة التعليل؛ وكذلك النهي عن لي الواجد؛ فإن الموسر المقتدر ذا الوفار والملاء إذا طولب بما عليه لم يعذر بتأخير الحق المستحق. وهذا في حكم التعليل لانتسابه إلى الظلم؛ إذا سَوف وماطل. وأما إذا كانت الصفة غير مناسبة للحكم، فلا يدل التقييد بها على انتفاء الحكم عند انتفائها؛ كما لو قيل: «في الغنم العفر زكاة». وبناء على ما قد مضى يحمل نقل الرازي عن الإمام من المنع، وابن الحاجب عنه القول به، وإلا فهما نقلان متنافيان. نعم صرح الإمام في باب: الربا من الأساليب بعدم الاشتراط؛ فقال: إذا =

قَالَ الشَّافِعِيُّ ـ رَضِيَ الله عَنْهُ ـ: يَدُلُّ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمَالِكٌ ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ: لاَ يَدُلُّ.

وقد قال به الشَّافِعِيُّ ـ رحمه الله ـ وجمهورُ الصحابة، وخالف ابنُ سريج[1]، وأَبُو حَنِيفة، والقاضي ابنُ البَاقِلانِيِّ ـ رحمهم الله ـ وقال به إمام الحرمين: إذا كانت الصفةُ مناسبة؛ كتعليق الزكاة على السوم ـ فإنه يُشْعِرُ بنوع من الرفق، وهو مُعْتَبَرٌ في الزكاة، ولأجله اعتُبِرَ الحولُ والنصاب والنمو، ولم يقلْ به إذا علق على صفة غير المناسبة؛ بل زعم أنها تجري مجرى اللقب، ولا مفهومَ للقب عنده، ولا عند الشافعي، رحمه الله تعالى.

ونقل المصنف عن مالك ـ رحمه الله تعالى ـ أنه لا يقول به.

ونقل الشيرازِيُّ[2] عنه أنه يقول به، ولعلهما ينقلانِ عنه بالتخريج من مسائل.

= أعللنا بالشيء المحتمل، فلا يشترط الإخالة في المفهوم، بل يقول: إذا خصص موصوف بذكر نفي الحكم عما عداه، وإن لم يفد إخالة في الصفة، ولكن الذي استقر عليه رأي الإمام أخيراً هو التفصيل المتقدم؛ حيث قال: واعتبر الشافعي الصفة، ولم يفصلها، واستقر رأيي على تقسيمها، وإلحاق ما لا يناسب باللقب.

الرابع: وهو مذهب أبي عبد الله البصري: أنه حجة في ثلاث صور، دون ما عداها.

إحداها: أن يكون ذكره للبيان؛ كما في قوله ﷺ: «خُذْ مِنْ غَنَمِهِمْ صَدَقَةً»، ثم بينه بقوله: «الغَنَمُ السَّائِمَةُ فِيهَا زَكَاةٌ».

وثانيها: أن يكون للتعليم، وتمهيد القاعدة؛ كخبر التحالف؛ وهو قوله ﷺ: «إن تَخَالَفَ المُتَبَايِعَانِ في القَدْرِ، أو فِي الصِّفَةِ، فَلْيَتَحَالَفَا، وليتَرَادا»؛ فإنه في معنى المتبايعان المتخالفان يتحالفان.

وثالثها: أن يكون ما عدا الصِّفَة داخلاً فيما له تلك الصفة؛ مثل: أن يقول: احكم بشاهدين؛ فإنه يدل على أنه لا يحكم بالشاهد الواحد؛ لأنه داخل تحت الشاهدين.

ينظر: البحر المحيط للزركشي ٤/ ٣٠، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ٦٦، التمهيد للأسنوي ٢٤٥، نهاية السول له ٢/ ٢٠٥، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ٣٩، المنخول للغزالي ٢١٣، حاشية البناني ١/ ٢٤٩، الإبهاج لابن السبكي ١/ ٣٧٠، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/ ٢٦، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٢٦، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ١٧٤، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/ ١٤٣، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ٥٧٩، نشر البنود للشنقيطي ١/ ٩٦، وينظر: العدة ٢/ ٤٥٣، التبصرة (٢١٨) المنخول ٢٠٨، المسودة ٣٥١ ـ ٣٦٠.

(١) أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج، حامل لواء الشافعية في زمانه، تفقه بأبي القاسم الأنماطي، وغيره، وأخذ عنه الفقه خلق من الأئمة. قال العبادي: شيخ الأصحاب، وسالك سبيل الإنصاف، وصاحب الأصول والفروع الحسان، وناقض قوانين المعترضين على الشافعي، مات سنة ٣٠٦. ينظر: ط. ابن قاضي شهبة ١/ ٨٩، وفيات الأعيان ١/ ٤٩، طبقات العبادي ص ٦٢، الأعلام ١/ ١٧٨، شذرات الذهب ٢/ ٢٤٧، النجوم الزاهرة ٣/ ١٩٤، المنتظم ٦/ ١٤٩.

(٢) إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله، أبو إسحاق الشيرازي، ولد سنة ٣٩٣، أخذ الفقه على أبي عبد الله البيضاوي، وابن رامين، وقرأ على الجزري، وقرأ الأصول على أبي حاتم القزويني، =

وَالْمُخْتَارُ: أَنَّهُ لاَ يَدُلُّ بِحَسَبِ أَصْلِ اللُّغَةِ؛ لَكِنَّهُ - عِنْدِي - يَدُلُّ بِحَسَبِ الْعُرْفِ:

أَمَّا الأَوَّلُ - فَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الصِّيغَةَ مَا دَلَّتْ إِلاَّ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ الْمُقَيَّدَةِ بِتِلْكَ الصِّفَةِ، وَالثُّبُوتُ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ مُغَايِرٌ لانْتِفَاءِ الْحُكْمِ فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ، وَغَيْرُ مُسْتَلْزِمٍ لَهُ؛ لأَنَّهُ [يَثْبُتُ] فِي بَدِيهَةِ الْعَقْلِ: أَنَّ ثُبُوتَ الْحُكْمِ فِي الصُّورَةِ الأُولَىٰ قَدْ لاَ يَحْصُلُ مَعَ ثُبُوتِهِ فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ، وَلَوْلاَ ذٰلِكَ، لَمَا كَانَتِ الْقَضِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ [مُمْكِنَةً] عَلَى الانْتِفَاءِ فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ: لاَ بِحَسَبِ الْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ، وَلاَ بِحَسَبِ الاسْتِلْزَامِ الْعَقْلِيِّ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

واختار المصنف أنه لا يَدُلُّ عليه بحسب اللغة، ويدل عليه بحسب العُرْفِ.

قوله: أَمَّا الأَوَّلُ، يعني: عَدَمَ الدلالة لُغَةً: فيدل عليه وجوه:

الأول: أن الصيغةَ ما دَلَّتْ إلاَّ على ثُبُوتِ الحكم في تلك الصورة المُقَيَّدَةِ بتلك الصفة، والثبوتُ في تلك الصورة [مُغَايِرٌ][1] للانتفاءِ في الصورة الثانية، وغيرُ مُسْتَلْزِمٍ له، وقرر بصدق القضية الكُلِّيَّةِ الممكنة.

وحاصله: نفيُ الدِّلالاتِ الثلاثِ؛ فإنه إذا لم يُشْعِرْ به من حيثُ الوضعُ له ولا جزء له - انتفتِ المُطَابَقَةُ، والتَّضمُّنُ، وإذا انتفتِ الملازمة انتفتْ دلالةُ الالتزامِ أيضاً؛ فإنَّ شرطها اللزومُ، ومعنى قوله: «ولولا ذاك لما كانتِ القضيةُ الكلية ممكنةً»، يعني: كقولنا: كُلُّ إنسان كاتب بالإمكان، فإنَّ اللازِمَ فيها صِدْقُ الجُزْئِيَّةِ، والحكمُ للباقي جائزٌ ثبوتُهُ وانتفاؤُهُ، وهي صادقةٌ على التقديرينِ معاً.

ولوِ استلزم الحكمُ على الجزءِ نفى الحكم عن الجزءِ الآخرِ - لكان إثباتُهُ للجزء الثاني مُنَاقِضاً.

والاعتراضُ عليه: أَنَّا لا نُسَلِّمُ انتفاءَ الإِشعارِ من جهة الإِفرادِ، ولا نسلم انتفاءَهُ من جهة التركيب التقييدِيِّ، وظاهِرٌ أنهُ يُشْعِرُ به فإنَّ وَضْعَ الصفة للتخصيص، والتخصيصُ يستلزم التمييزَ عنِ المُخَالِفِ، والتمييزُ يستدعي إثباتاً ونفياً، وعرف الاستعمال مُقَدِّرٌ لذلك، فإنَّ مَنْ قال لغيره:

= وشيوخ كثيرين، كان عالماً عاملاً ورعاً، اشتهر وارتفع ذكره. قال أبو بكر الشاشي: الشيخ أبو إسحاق حجة الله - تعالى - على أئمة العصر. وقال عن نفسه: لم أدخل بلداً، ولا قرية إلا وجدت قاضيها، أو خطيبها، أو مفتيها من تلاميذي. له تصانيف منها: «التنبيه» واللمع وغيرهما. مات سنة ٤٧٦.

ينظر: ط. ابن قاضي شهبة ١/ ٢٣٨، ط. السبكي ٣/ ٨٨، وفيات الأعيان ١/ ٩ الأعلام ١/ ٤٤، مرآة الجنان ٣/ ١١٠، كتاب العبر ٣/ ٢٨٣، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١٧٢.

(١) سقط في الأصل.

الثَّانِي: وَهُوَ أَنَّ الأَمْرَ الْمُقَيَّدَ بِالصِّفَةِ: يَرِدُ تَارَةً مَعَ ٱنْتِفَاءِ الْحُكْمِ عَنْ غَيْرِ الْمَذْكُورِ؛ وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَتَارَةً مَعَ ثُبُوتِهِ فِيهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ﴾ [الإسراء ٣١] مَعَ أَنَّهُ يَحْرُمُ قَتْلُهُمْ ـ أَيْضاً ـ عِنْدَ عَدَمِ هَذِهِ الْخَشْيَةِ، وَقَالَ فِي قَتْلِ الصَّيْدِ: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة ٩٥]، ثُمَّ أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ قَتْلَهُ ـ خَطَأً ـ يُوجِبُ الْجَزَاءَ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا، فَنَقُولُ: ٱلاشْتِرَاكُ وَالْمَجَازُ، خِلاَفُ الأَصْلِ؛ فَوَجَبَ جَعْلُ هَذِهِ الصِّيغَةِ حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ، وَهُوَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِي الْمَذْكُورِ، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ثُبُوتِهِ فِي غَيْرِ الْمَذْكُورِ، وَٱنْتِفَائِهِ عَنْهُ.

الثَّالِثُ: لَوْ قُلْنَا: إِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى ٱنْتِفَاءِ الْحُكْمِ عَنْ غَيْرِ الْمَذْكُورِ، فَفِي الْمَوْضِعِ الَّذِي لاَ يَحْصُلُ فِيهِ هَذَا ٱلانْتِفَاءُ ـ يَلْزَمُ تَرْكُ الْعَمَلِ بِالدَّلِيلِ. أَمَّا لَوْ قُلْنَا: إِنَّهُ لاَ يَدُلُّ عَلَى هَذَا ٱلانْتِفَاءِ، فَفِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَحْصُلُ فِيهِ هَذَا ٱلانْتِفَاءُ ـ يَكُونُ ذَلِكَ إِثْبَاتاً لأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى مَفْهُومِ اللَّفْظِ؛ لاَ تَعَلُّقَ لِذَلِكَ اللَّفْظِ بِهِ: لاَ نَفْياً وَلاَ إِثْبَاتاً؛ فَكَانَ هَذَا أَوْلَى.

وَأَمَّا أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَيْهِ فِي الْعُرْفِ ـ فَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجْهَانِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا مَا قَالَ: «الإِنْسَانُ الطَّوِيلُ لاَ يَطِيرُ، وَالْمَيِّتُ الْيَهُودِيُّ لاَ يُبْصِرُ» ـ ضَحِكَ مِنْهُ كُلُّ أَحَدٍ، وَيَقُولُ: إِذَا كَانَ الإِنْسَانُ الْقَصِيرُ ـ أَيْضاً ـ لاَ يَطِيرُ، وَالْمَيِّتُ الْمُسْلِمُ ـ

اشترِ لي ثوباً قطناً أو كتاناً، أوِ اشترِ لي عبداً حبشيًا، أو هنديًا ـ لم يُرِدْ بالوصف سوى إخراج غيرِ الموصوفِ بالصفاتِ المُعَيَّنَةِ من مُطْلَقِ إذنه في شراءِ المُسَمَّى من ذلك الجنس، وكُلُّ مَنْ توهَّم انتقاضَ حَدٍّ، فَأراد إخراجَ صورة النقض زاد وصفاً، والنقل على خلاف الأصل.

ولا يكفي في بيانِ انتفاءِ دَلالة الالتزام الانفكاكُ العقليُّ؛ فإنَّ الخصمَ لا يَدَّعِيهِ؛ وإنما يَدَّعي اللزومَ ظاهراً.

وقد يُتْرَكُ الظاهرُ لدليلٍ أرجحَ منه؛ وبهذا يُعْتَرَضُ على الوجه/ ٢٢أ الثاني، وهو احتجاجُهُ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء ٣١]، وقولُه تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة ٩٥]؛

فَإِنَّا نقول: إنَّ هذا خرج مخرجَ الغالبِ، فظهرَ للتخصيص؛ فإنه سوى نفي الحكم، أمَّا إذا لم يظهر غيرُها كانتْ هي المُتَبَادِرَة إلى الفهم، وما ذُكِرَ من الوجه الثاني والثالث ـ واضِحُ المُرَادِ.

قوله: «وأما أنه يدل عليه في العُرْفِ فيدل عليه وجهان:

الأول: أنَّ الرجل إذا قال: الإنسانُ الطويلُ لا يطيرُ، واليهودِيُّ المَيِّتُ لا يبصرُ ـ يضحكُ منهُ كُلُّ واحد، ويقول: والقصير كذلك، والميت المسلم كذلك».

أَيْضاً ـ لاَ يُبْصِرُ ـ: كَانَ التَّقْيِيدُ بِكَوْنِهِ طَوِيلاً، وَبِكَوْنِهِ يَهُودِيًا ـ عَبَثاً، فَلَمَّا ٱتَّفَقُوا عَلَىٰ هَذَا ٱلاسْتِقْبَاحِ، وَٱتَّفَقُوا عَلَىٰ تَعْلِيلِ هَذَا ٱلاسْتِقْبَاحِ بِهَذَا ٱلْمَعْنَىٰ ـ: ثَبَتَ لَكَ أَنَّ هَذَا ٱلاسْتِقْبَاحَ حَاصِلٌ فِي العُرْفِ العَامِّ، وَفِي كُلِّ اللُّغَاتِ.

الثَّانِي: التَّخْصِيصُ بِالصِّفَةِ، لاَ بُدَّ لَهُ مِنْ فَائِدَةٍ؛ وَٱنْتِفَاءُ الحُكْمِ عَنْ غَيْرِ تِلْكَ الصُّورَةِ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فَائِدَةً؛ بِدَلِيلِ أَنَّ المُتَبَادِرَ إِلَى الفَهْمِ فِي العُرْفِ العَامِّ ـ لَيْسَ إِلاَّ هٰذَا؛

يرد عليه: بأنه: لاَ يَتَعَيَّنُ الاستقباحُ لأجل ذلك، بل يعارِضُهُ احتمالُ الإِخبارِ عنِ المعلومِ.

قوله: «الثاني: أنَّ التخصيصَ بالصفة لا بُدَّ له من فائدة...» إلى آخرِهِ، الحُجَّةُ عَوَّلَ عليها الشافعي ـ رحمه الله ـ وهو أَنَّ التخصيصَ من العالِمِ بمواقِعِ الخطاب، ونزولَهُ من الأَعَمِّ إلى الأَخَصِّ لا بُدَّ أَنْ يكونَ عن قَصْدٍ، فلا بُدَّ له من فائدة، ويتعين حَمْلُهُ من الشارع على فائدة شرعِيَّةٍ ما أمكن، واختصاصُ الحكم من الفوائد الشرعية، فيحمل عليه.

واعْتُرِضَ عليه: بمنع حَصْرِ الفائدة؛ فإنَّ من فوائد التخصيص العنايَةَ بالمذكورِ، أو التنبيه بالأدنى على الأعلى، مع موافقة الحكم، وكذلكَ عكسُهُ، وهو التنبيهُ بالأعلى على الأدنى، أو لأَنَّ المذكورَ في مَظِنَّةِ الخفاءِ، أو اختصاصه بسؤال سائل، أو ترك النَّظَرِ فيه إلى المُجْتَهِدِ؛ لِيَبْذُلَ جُهْدَهُ في إلحاقه؛ فيثاب عليه، أو لخروجِهِ مخرجَ الغالب، فتعيينُ فائدة التخصيص تحكم به.

وأجاب صاحب الكتاب: بأنها المتبادِرَةُ إلى الفهمِ، والخَصْمُ لا يُسَلِّمَ ذلك؛ بل الحق: أنه إنْ لم يظهرْ سواها، فتتعين.

وإنِ احتمل غيرَ ذلك اعتبر الراجحَ وَإلاَّ كان مجملاً، وقدِ اعتمد بعضُ الأئمةِ في إثبات مسألة دلالةِ المفهوم على أنه قال به كثيرٌ من أئمة العربية كـ «أبي عبيدة»[1] وغيرِهِ.

قال: والشافعيُّ ـ رحمه الله ـ منهم، وقد احتجَّ الأصمعيُّ[2] بقوله، وصَحَّحَ عليه ديوان

---

(١) معمر بن المثنى، التيمي، البصري، أبو عبيدة، النحوي، من أئمة العلم بالأدب واللغة. ولد في ١١٠هـ. قال الجاحظ: لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه. كان إباضيًا شعوبيًا، من حفاظ الحديث، لما مات لم يحضر جنازته أحد؛ لشدة نقده معاصريه. توفي ٢٠٩هـ. له مؤلفات منها: مجاز القرآن، الشوارد، الزرع.

ينظر: الوفيات ٢/ ١٠٥، المشرق ١٥/ ٦٠٠، تذكرة ١/ ٣٣٨، بغية الوعاة ٣٩٥، السيرافي ٦٧، الأعلام ٧/ ٢٧٢.

(٢) عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، أبو سعيد الأصمعي: راوية العرب وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. ولد ١٢٢هـ. كان الرشيد يسميه: شيطان الشعر. قال الأخفش: ما رأينا أحداً أعلم بالشعر من الأصمعي. وتصانيفه كثيرة منها: «الإبل»، «الأضداد»، «خلق الإنسان» وغيرها، توفي سنة ٢١٦هـ.

ينظر: السيرافي ٥٨، جمهرة الأنساب ٢٣٤، ابن خلكان ١/ ٢٨٨، تاريخ بغداد ١٠/ ٤١ نزهة الألباب ١٥٠، الأعلام ٤/ ١٦٢.

فَوَجَبَ حَمْلُ هَذَا التَّخْصِيصِ عَلَىٰ هٰذِهِ الْفَائِدَةِ، وَأَمَّا سَائِرُ الْفَوَائِدِ ـ وَإِنْ كَانَتْ مُحْتَمَلَةً ـ إِلاَّ أَنَّ الْفَائِدَةَ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا أَرْجَحُ؛ بِدَلِيلِ مُبَادَرَةِ الْفَهْمِ إِلَيْهَا.

الهذليين[1].

قالوا: وإذا كُنَّا نقبلُ قول أعرابيٍّ جلْفٍ، فلأنْ نَعْتَبِرَ قولَ أئمة العربية بطريق الأولى.

---

(١) استدل القائلون بمفهوم الصفة مطلقاً بالدليلين الآتيين:

الدليل الأول: أنه لو لم يدل تقييد الحكم بالصفة على نفي الحكم عما عدا الموصوف بهٰذه الصفة لغة ـ لما فهمه أهل اللغة من اللفظ المقيد بها، والتالي باطل؛ فكذا المقدم؛ فثبت نقيضه وهو المطلوب.

أما الملازمة: فلأن أهل اللغة لا يفهمون من مجرد اللفظ إلا ما يدل عليه اللفظ من حيث اللغة، وبعبارة أخرى: أن فهم أهل اللغة للمعاني من الألفاظ إنما يعتمد على الدلالة اللغوية؛ فعلى تقدير عدم الدلالة لغة يلزم عدم الفهم لغة، وهو عين الملازمة.

وأما بطلان التالي: فلأنه قد صح أن أبا عبيدة لما سمع قوله ﷺ: «لي الوَاجد يحل عقوبته وعرضه»؛ أي: مطل الغني يحل حبسه ومطالبته. قال: هذا يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه، ولما سمع قوله ﷺ: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ» قال: هذا يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم وقيل له في قوله ﷺ: «لأن يَمْتَلِىءَ بَطْنُ الرَّجلِ قَيْحاً خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِىءَ شِعْراً» المراد بالشعر ههنا: الهجاء مطلقاً، أو هجاء الرسول خاصة. فقال: لو كان كذلك، لم يكن لذكر الامتلاء معنى؛ لأن قليله وكثيره سواء؛ فجعل الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك؛ ففهم منه أن غير الكثير ليس كذلك؛ فاحتج به، وهذا وإن لم يكن صفة لفظاً، ولكنه صفة معنى؛ فكأنه قيل: الجوف الممتلىء قيحاً خير من الجوف الممتلىء شعراً، وإذا ثبت المفهوم من الصفة المقدرة، ثبت من الصفة المصرح بها من باب أولى.

وقد صح أيضاً أن الشافعي قال بمفهوم الصفة في كثير من الآيات والأحاديث؛ وهما عالمان بالأوضاع اللغوية عارفان بأسرار اللغة العربية وخصائصها، ومناحي دلالات ألفاظها؛ فالظاهر أنهما فهما ذلك لغة، ولو لم يكن التقييد بالصفة يفيد ذلك لغة، لما حصل الفهم، فظهر إفادته لغة، وهو المطلوب.

ونوقش هذا الدليل من قبل النافين لمفهوم الصفة من وجهين:

الوجه الأول: أنا لا نسلم أنهما فهما ذلك لغة، ونقلا عن العرب؛ لجواز أنهما بنيا ذلك الفهم على نظرهما واجتهادهما؛ وهو أن الوصف الذي علق به الحكم مشعر بالعلية، والأصل عدم علة أخرى؛ فيدل ذلك على عليّة الوصف للحكم، وهو منتف في محل السكوت؛ فينتفي الحكم عنه بانتفائه؛ لأن المعلول ينتفي بانتفاء علته، وليس هذا باللغة قطعاً.

وإذا كان هذا الفهم مبنيًا على الاجتهاد: فإنه لا يكون حجة؛ لأن اجتهادهما ليس حجة على غيرهم من المجتهدين.

الوجه الثاني: أن ما ذكرتم من مذهب أبي عبيدة والشافعي ـ معارض بمذهب الأخفش؛ فإنه نفي دلالة تعليق الحكم بالصفة على نفي الحكم عما عدا المقيد بها، مع كونه عالماً باللغة؛ فدل هذا على أن النفي المذكور ليس مفهوماً لغة.

وقد أجاب المثبتون للمفهوم عن هذين الوجهين، فقالوا:

=

= **أما الوجه الأول**: فالجواب عليه ـ كما قال العضد ـ: أن أكثر اللغة إنما يثبت بقول الأئمة معناه كذا، وهذا التجويز قائم فيه، وأنه لا يقدح في إفادته الظن، ولو كان قادحاً، لما ثبت مفهوم شيء من اللغات.

وحاصل هذا الجواب ـ على ما قاله السعد ـ: أن هذا المنع لا يضرنا؛ لأنا لا ندعى القطع بمفهوم الصفة، بل الظن وهو حاصل بقولهما، وهما من أئمة اللغة؛ سواء استند قولهما إلى اجتهاد، أو سماع، أو غير ذلك؛ كأكثر اللغات؛ فإن طريق معرفتها قول الأئمة: إن معنى هذا اللفظ كذا والتواتر قليل؛ يعني: فلا يصلح كون التواتر مناطاً لمعرفة اللغات؛ بحيث يتوقف عليه الثبوت دون غيره.

وبهذا يعلم سقوط قول المسلم في رد هذا الجواب، والقول بأنه تجويز مجرد، لا يقدح في الاستدلال؛ لأن قيام الاحتمال يعقد الدليل عن الحجية؛ لما عرفت أننا لا ندعي القطع بمفهوم الصفة؛ حتى يكون مجرد الاحتمال قادحاً في الاستدلال.

وأما الوجه الثاني: فالجواب عليه ـ كما قال العضد ـ إنه لم يثبت نفي الأخفش للمفهوم؛ كما ثبت إثبات أبي عبيد والشافعي له؛ فإن أبا عبيد قد كرر ذلك في مواضع؛ كما علمت، فصار القدر المشترك مستفيضاً، والشافعي قد روى عنه ذلك أصحابه، والمخالفون له مع كثرتهم، ولا كذلك الأخفش، ولئن سلم ثبوت ذلك عن الأخفش، فمن ذكرناه، وهو أبو عبيدة والشافعي ـ أرجح من الأخفش؛ لأنهما أعظم في العلم والشهرة.

ولو سلم، فهما يشهدان بالإثبات، وهو يشهد بالنفي، والمثبت أولى بالقبول من النافي؛ لأنه إنما ينفي؛ لعدم الوجدان، وإنه لا يدل على عدم الوجود إلا ظنًا، والمثبت يثبت للوجدان، وأنه يدل على الوجود قطعاً.

وقد ناقش المخالفون هذا الجواب: بأن ما ذكره المجيب من أولوية المثبت على النافي؛ لكون الوجدان يدل على الوجود قطعاً، وعدم الوجدان يدل على عدم الوجود ظنًا ـ إنما هو في نقل الحكم عن الشارع ونفيه؛ لأن الإحاطة بالنفي غير ممكن، فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود إلا ظنًا. أما فيما نحن فيه من إثبات المفهوم، ونفيه بحسب اللغة؛ فلا يتأتى فيه ما قاله المجيب؛ لإمكان الإحاطة بالنفي للحاذق بمعرفة اللغة؛ فعدم الوجدان يدل على عدم الوجود قطعاً؛ فيكون النافي كالمثبت إن لم يكن أولى منه.

هذا ما ناقش به المخالفون جواب المثبتين ـ على ما في التحرير وشراحه ـ ولا يخفى أن هذه المناقشة قائمة على إمكان الإحاطة بالنفي المستلزم للإحاطة باللغة العربية وخصائصها وأساليبها ولهجاتها المختلفة على سبيل القطع؛ حتى يكون عدم الوجدان دليلاً على عدم الوجود قطعاً، وهذا يشبه أن يكون مكابرة وإنكاراً للضروري، وإلا فمن ذا الذي يحيط باللغة العربية إحاطة لا تدع شاردة، ولا واردة على سبيل القطع؟

وبهذا يعلم ضعف هذه المناقشة، وقصورها عن دفع جواب المثبتين.

الدليل الثاني: أنه لو لم يدل تعليق الحكم بالصفة على نفيه عما عدا الموصوف بها؛ لما كان لتخصيصها بالذكر فائدة، واللازم باطل؛ فكذا الملزوم فثبت نقيضه؛ وهو المطلوب. أما الملازمة: فلأن الفرض عدم فائدة أخرى؛ إذ هو موضوع النزاع؛ فعلى تقدير عدم الدلالة على النفي يلزم خلو التخصيص عن الفائدة، وهو عين الملازمة.

وأما بطلان التالي: فلعدم خلو التخصيص عن الفائدة في كلام الآحاد من البلغاء؛ فكلام الله ورسوله =

= أولى وأجدر بعدم الجواز؛ فتم الدليل، وأثبت المطلوب.

ونوقش هذا الدليل من وجوه:

الوجه الأول: أنا لا نسلم أن عدم دلالة تعليق الحكم بالصفة على نفيه عما عدا الموصوف بها - يستلزم الخلو عن الفائدة، بل للتعليق المذكور فائدة أخرى، وهي تقوية دلالته على المذكور؛ لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص؛ فإنه لو قيل: «في الغنم زكاة»، لجاز أن يكون المراد بها: المعلوفة تخصيصاً؛ فلما ذكر الوصف؛ وهو السائمة زال ذلك الوهم، وصار الكلام نصًا في وجوب الزكاة في السائمة؛ فلا يتأتى إخراجها بالتخصيص.

وقد أجاب عنه المثبتون: بأن توهم إخراج السائمة بالتخصيص فرع عموم الموصوف في نحو: «في الغنم السائمة زكاة»؛ حتى يكون معناه: في الغنم سيما السائمة زكاة، وكون الغنم الموصوفة بالسائمة عامًا متناولاً للسائمة والمعلوفة مما لم يقل به أحد؛ فيجب ردها، وعدم اعتبارها فائدة، ولو سلم العموم في بعض الصور فرضاً، وصار المعنى في الغنم سيما السائمة زكاة - كان خارجاً عن محل النزاع؛ لأن النزاع فيما لا شيء فيه يقتضي تخصيص الوصف بالذكر سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور، ولا يخفى أن دفع وهم التخصيص فائدة سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور؛ فلم يتحقق محل النزاع في هذه الصورة.

الوجه الثاني: أنا لا نسلم أن عدم المفهوم يستلزم الخلو عن الفائدة، بل له فائدة أخرى؛ وهي ثواب الاجتهاد بالقياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع؛ فلا يتعين التخصيص فائدة؛ لتعليق الحكم بالصفة.

وقد أجاب المثبتون: بأنه بتقدير المساواة في المعنى المقتضي للحكم المسوغ للقياس - يخرج عن محل النزاع؛ إذ قد شرطنا في دلالة تعليق الحكم بالصفة على نفيه عن المسكوت عدم مساواة المسكوت للمنطوق في علة الحكم، وعدم كونه أولى من المنطوق به، وثواب الاجتهاد إنما يتصور عند التساوي، أو الرجحان، وأما إذا لم تكن هناك مساواة، فيندرج في قولنا: لا فائدة سوى التخصيص؛ فينتفي ما ذكرتم من الفائدة، ويتعين التخصيص فائدة.

الوجه الثالث: أنه إثبات لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة، وأنه باطل؛ إذ لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة، وإنما يثبت بالنقل عن الواضع، وأجاب عنه المثبتون بجوابين.

أحدهما: أنا لا نسلم أنه إثبات للوضع بالفائدة، بل هو إثبات له بالاستقراء عنهم، وهو استقراء: أن كل ما ظن أن لا فائدة للفظ سواه؛ تعين كونه مراداً من اللفظ، وهذه كذلك، فاندرجت في القاعدة الكلية الاستقرائية، فكان إثبات الوضع بالاستقراء لا بالفائدة، وهو يفيد الظهور فيه؛ فيكتفي به.

وقد نوقش هذا الجواب من قبل النافين: بأن قول المجيب: أن الاستقراء عنهم دل على أن كل ما لا فائدة سواه تعين كونه مراداً من اللفظ، إنما هو ادعاء من غير دليل، كيف وقد مر النفي عن المهرة؟!.

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة: بأن القول بمفهوم الصفة ثبت عن كثير من أئمة اللغة؛ وهم أعلى كعباً، وأرفع شأناً من أن يقولوا هذا جزافاً، بل لا بد أنهم قالوه عن استقراء، وتتبع لكلام العرب استقراء يفيد الظن، إن لم يفد القطع؛ فالمطالبة بدليل الاستقراء في مثل هذا مطالبة لا وجه لها.

الوجه الرابع: من وجوه المناقشة: أنه منقوض بمفهوم اللقب، لجريان مثله فيه، وهو أنه لو لم =

. . . .

- - - - - - - - - - - - - - - -

وردُّ عليهم: بأنَّ العربيَّ ينطقُ بطبعه، وأئمةَ العربية يقولون عنِ استدلالٍ ونظر واجتهاد، فيقابله اجتهادُ غيرهم.

فقد قال محمد بن الحسن[1] ـ رحمه الله ـ بنفيه، وهو من علماء العربية إلاَّ أنْ ينقلوا ذلك فنقلهم مقبول[2]، والله أعلم.

= يثبت به نفي الحكم عما عداه؛ لم يكن مفيداً؛ فيلزم أن يكون معتبراً مع أنه ليس كذلك اتفاقاً.

وأجاب عنه المثبتون: بأنا لا نسلم جريانه في اللقب؛ لأن اللقب لو أسقط، لاختل الكلام؛ لأنه الدال على الذات المحكوم عليها؛ فذكره لعدم اختلال الكلام؛ وهو أعظم فائدة، فلم يصدق أنه لو لم يثبت مفهوم اللقب ـ لم يكن ذكره مفيداً؛ وهو المقتضي لإثبات المفهوم؛ فتنتفي دلالته على المفهوم.

الوجه الخامس: أن هذا الدليل لا يفيد الدلالة على حكم المسكوت المخالف لغة؛ لأن مداره على امتناع خلو الكلام عن الفائدة؛ بلاغة والامتناع بلاغة، لا يستلزم الامتناع لغة؛ إذ رب شيء لا يجوز بلاغة، ويجوز لغة مع أن المدعي إنما هو الدلالة لغة؛ فالدليل غير تام التقريب.

ويجاب عن هذه المناقشة: بأنا لا نسلم أن المدعي هو خصوص الدلالة لغة؛ لأن النزاع بيننا وبينكم معاشر النافين للمفهوم في أن التقييد بالصفة؛ هل يدل على نفي الحكم عن غير الموصوف بها، أو لا يدل؟ وأما كون الدلالة لغة، أو بلاغة، أو شرعًا، أو عرفاً ـ فهذا شيء آخر لا نزاع فيه بيننا وبينكم. وإنما النزاع فيه مختص بالمثبتين.

ولئن سلم أن المدعي هو الدلالة لغة ـ فلا نسلم أن الدليل لا يفيده؛ لأن الكلام في لغة البلغاء والفصحاء التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية، لا في مطلق اللغة؛ فظهر بهذا أن الدليل المذكور تام التقريب على كل حال. هذا هو أصح وأقوى ما استدل به الجمهور على ما ذهبوا إليه من القول بمفهوم الصفة. ينظر: المنطوق والمفهوم لشيخنا الحفراوي.

(١) محمد بن حسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، أبو عبد الله: إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة، وغلب عليه مذهبه، وعُرف به، وانتقل إلى بغداد؛ فولاه الرشيد القضاء بالرقة. قال الشافعي: لو أشاء أن أقول: نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن ـ لقلتُ؛ لفصاحته.

له كتب كثيرة في الفقه والأصول منها: المبسوط في فروع الفقه، والزيادات، والجامع الكبير، والجامع الصغير.

ينظر: الأعلام ٦/ ٨٠، الفهرست لابن النديم ١/ ٢٠٣، الفوائد البهية ١/ ١٦٣، الوفيات ١/ ٤٥٣.

(٢) استدل النافون لمفهوم الصفة بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: أنه لو ثبت مفهوم الصفة ـ لما تحقق لتخصيصها بالذكر فائدة أخرى، والتالي باطل؛ فبطل المقدم؛ فثبت نقيضه، وهو المطلوب.

أما الملازمة: فلأن شرط ثبوت المفهوم عدم تحقق فائدة أخرى؛ فعلى تقدير ثبوته يلزم عدم تحقق فائدة أخرى؛ لأن تحقق المشروط يلزمه تحقق الشرط.

وأما بطلان التالي؛ فلأن الفائدة الأخرى لازمة لتخصيص الصفة بالذكر لا تنفك عنه؛ لأن ترك المسكوت محلاً للاستدلال بالأصل، أو محلاً للاجتهاد والنظر بالقياس إلى المنطوق، أو إلى غيره فائدة لازمة لتخصيص الصفة بالذكر عن غير الموصوف بها؛ فتم الدليل، وأثبت المطلوب. =

= ويناقش هذا الدليل: بأنا لا نسلم: أن ترك المسكوت محلاً للاستدلال بالأصل أو محلاً للاجتهاد والنظر بالقياس إلى المنطوق، أو إلى غيره فائدة أخرى تقتضي عدم ثبوت المفهوم. «قولهم: للاستدلال بالأصل» إن أرادوا به: الاستدلال على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت ـ كان خارجاً عن محل النزاع؛ لأن النزاع في مسكوت لا يكون مساوياً للمنطوق في المناط، ولا أولى منه.
وإن أرادوا به: الاستدلال على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت ـ لم يكن ذلك فائدة أخرى، بل هو عين المفهوم. وقولهم: «للاجتهاد والنظر بالقياس إلى المنطوق، أو إلى غيره» ـ خارج عن محل النزاع أيضاً؛ لأن النزاع في مسكوت لا يكون مساوياً للمنطوق في المناط، أو أولى منه فيه، وهنا ليس كذلك.
فظهر بهذا أن الدليل المذكور لا حجة لهم فيه؛ لأنه إما في غير محل النزاع، وإما فيه تسليم بثبوت المفهوم.
الدليل الثاني: أنه لو ثبت المفهوم، لثبت بدليل العقل، أو النقل؛ تواتراً أو آحاداً، والتالي باطل فكذا المقدم؛ فثبت نقيضه وهو المطلوب.
بيان الملازمة: أن ثبوت المفهوم نظري، فلا بد له من دليل. وهذا الدليل: إما أن يكون العقل، وإما أن يكون النقل المتواتر، أو الآحاد؛ إذ لا دليل وراء ذلك.
وأما بطلان التالي: فلأنه لا جائز أن يكون الدليل العقل؛ إذ لا مدخل للعقل في إثبات الأوضاع اللغوية، ولا جائز أن يكون النقل التواتر؛ إذ لا تواتر هنا باتفاق، وأيضاً لو كان متواتراً ـ لما وقع الاختلاف فيه، ولا جائز أن يكون النقل الآحاد؛ لأنه لا يفيد إلا الظن، وهو غير معتبر هنا؛ لأن المسألة أصولية لا يكتفي فيها بالظن؛ فتم الدليل، وأثبت المطلوب.
ونوقش هذا الدليل من قبل المثبتين: بأنا نختار أن الدليل هنا هو النقل آحاداً، ونمنع اشتراط التواتر، وعدم إفادة الآحاد في مثله، وإلا امتنع العمل بأكثر أدلة الأحكام؛ لعدم التواتر في مفرداتها. وأيضاً: فإنا نقطع بأن العلماء في الأعصار والأمصار ـ كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد؛ كنقلهم عن الأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه وأضرابهم.
وقد أجاب النافون عن هذه المناقشة ـ على ما قاله صاحب المسلم ـ: بأن الاستقراء دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية للتراكيب المتعارفة عند الآحاد؛ ففي مثله لا تقبل الآحاد، وإن قبل في المواد الجزئية.
ويمكننا أن نناقش هذا الجواب: بأن قولهم: الاستقراء دل على أن وجود أصل الدلالة للتراكيب، والهيئات النوعية قطعي. . . . إلخ ـ دعوى لا دليل عليها؛ على أن المتعارف المستعمل عند الآحاد إنما هو المواد الجزئية، وقد سلمتم قبول الآحاد فيها؛ فيلزم قبولها في النوع؛ لاشتمالها عليه، وبهذا يعلم أن هذا الدليل لم يتم لهم.
الدليل الثالث: أنه لو ثبت المفهوم، لثبت في الخبر، والتالي باطل؛ فيبطل المقدم، ويثبت نقيضه وهو المطلوب. أما الملازمة: فلأن العلة في ثبوت المفهوم في الأمر هي الحذر عن عدم الفائدة؛ وهي متحققة في الخبر؛ فيثبت المفهوم فيه كالأمر.
وأما بطلان التالي: فلأنه لو قال في الشاة: الغنم السائمة ـ لم يدل على عدم المعلوفة فيها، وهو معلوم من اللغة والعرف ـ قطعاً ـ فتم الدليل، وأثبت المطلوب.
وأجاب المثبتون عن هذا الدليل بجوابين:
أحدهما: منع بطلان التالي؛ فإنا نلتزم أن الخبر كالأمر في ثبوت المفهوم من غير فرق، وما ذكرتم من =

. . . .

= المثال ظاهر في نفي المعلوفة بها إلا لدليل؛ فإن مدلول هذا الكلام ليس في الشاة المعلوفة، إلا أن يمنع عنه مانع خارجي؛ كالعلم بوجود المعلوفة فيه، وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام.

ثانيهما: منع الملازمة بالفرق بين الخبر والإنشاء؛ بأن الخبر وإن دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به؛ فلا يلزم ألا يكون حاصلاً في الخارج؛ لأن حصوله في الخارج تابع للواقع لا للخبر؛ بخلاف الحكم الذي هو الخطاب النفسي؛ فإنه لا خارجي له؛ حتى يجري فيه ذلك؛ لأن وجوده تابع تابع لوجود اللفظ الدال عليه؛ فإن وجوب الزكاة هي نفس قوله: «أوجبت» فإذا انتفى هذا القول في المسكوت عنه؛ فقد انتفى وجوب الزكاة فيه.

هذا توضيح ما أجاب به ابن الحاجب.

وقد اعترض العلامة المحقق على كل من الجوابين؛ فقال في الجواب الأول: إنه مكابرة؛ فإن عدم دلالة قول القائل في الشاة: الغنم السائمة على عدم المعلوفة بها معلوم لغة وعرفاً. وقال في الثاني: إنه دقيق، لكنه رجوع إلى نفي المفهوم، وكونه سكوتاً، وعدم حكم وتعرض، وهو بعينه مذهب الخصم؛ يعني: أن الجواب المذكور اعتراف بما ذهب إليه الخصم من أن الحكم على غير المذكور؛ كالمعلوفة في المثال المتقدم معدوم، مسكوت عنه، غير متعرض له؛ لا بالنفي ولا بالإثبات؛ لأنه يسلم أن غير المذكور كالمعلوفة في الخبر لم يحكم عليه، ولم يخبر عنه. وفي الإنشاء ينفي عنه القول الذي هو «أوجبت»، فعدم وجوبه مبني على عدم دليل وجوبه، لا على دليل عدم وجوبه؛ وهذا هو نفس ما ادعاه الخصم.

هذا توضيح ما اعترض به العضد على كل من الجوابين.

أما اعتراضه على الجواب الثاني ـ فسديد، ولا دافع له، وأما اعتراضه على الجواب الأول ـ ففيه نظر؛ فإن الحق أنه لا مكابرة فيه. قال العلامة السعد: واعلم: أن الحق عدم التفرقة بين الخبر والإنشاء؛ كما في قولنا عند قصد الإخبار: مطل الغني ظلم، ولي الواجد يحل عقوبته. . . . إلى غير ذلك من المواضع. وأما نفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرائن؛ كما في قولنا في الشام: الغنم السائمة ـ لا ينافي ذلك. وقال شارح المسلم: والحق أنه لا مكابرة فيه؛ فإن مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة إلا أن يمنع منه مانع خارجي؛ كالعلم بوجود المعلوفة فيه، وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام؛ وبهذا يظهر جليًا: أن الجواب الأول هو الجواب الصحيح الدافع للدليل، وأن الدليل المذكور لم يتم للمستدل.

الدليل الرابع: لو صح القول بالمفهوم ـ لما صح أن يقال: أدّ زكاة الغنم السائمة، والغنم المعلوفة لا مجتمعاً؛ أي: في جملة؛ كما في المثال السابق، ولا متفرقاً؛ أي: في جملتين؛ نحو: أدّ زكاة الغنم السائمة، أدّ زكاة الغنم المعلوفة، واللازم ظاهر البطلان؛ فكذا الملزوم؛ فثبت نقيضه وهو المطلوب.

بيان الملازمة: أن القول المذكور وزانه في منافاة مفهوم كل لمنطوق الآخر وزان قولك في مفهوم الموافقة: لا تقل له: «أف» واضربه؛ فإن قوله: أدّ زكاة الغنم السائمة يدل على عدم وجوب زكاة المعلوفة، وعطف المعلوفة يدل على وجوب الزكاة فيها؛ كما ألا تقل له: أف يقتضي تحريم الضرب. وقوله: واضربه أمر به، والثاني: لا يصح قطعاً؛ فكذا الأول، فتمت الملازمة وتم الدليل، وأثبت المطلوب.

ونوقش هذا الدليل بمنع الملازمة: قولكم: لأن وزانه حينئذٍ وزان قولك: لا تقل له: أف =

= واضربه. . . إلخ ـ ممنوع؛ لأن مفهوم المخالفة ليس كمفهوم الموافقة؛ لظنية الأول وقطعية الثاني، والضعيف؛ وهو مفهوم أد زكاة الغنم السائمة يضمحل مع القوى الذي هو منطوق والغنم المعلوفة؛ فليس ههنا مفهوم مناف للمنطوق لمنع القوى له؛ فظهر بهذا عدم تمام الدليل المذكور.

الدليل الخامس: أن دلالة المفهوم نظرية مجهولة أبداً، ولا شيء من دلالة اللغة كذلك؛ فلا شيء من دلالة المفهوم بدلالة لغة.

أما الصغرى: فلأنها ههنا موقوفة على عدم فائدة أخرى اتفاقاً، وهو مجهول أبداً؛ فإن الفوائد عددها غير معلوم؛ حتى يعلم انتفاؤها، سيما في كلام الشارع؛ فإن العقول تعجز عن الإحاطة بفوائده.

وأما الكبرى: فضرورية ـ فتم الدليل وأثبت المطلوب.

ويمكننا أن نناقش هذا الدليل: بأنهم إن أرادوا بعدم الفائدة الأخرى في قولهم: «فلأنها موقوفة على عدم فائدة أخرى» ـ الغدم بحسب الواقع ونفس الأمر ـ فلا نسلم أن دلالة المفهوم موقوفة على عدم فائدة أخرى بهذا المعنى.

وإن أرادوا به: العدم بحسب الظاهر، وظن المخاطب ـ فلا نسلم أن العدم بهذا المعنى مجهول أبداً؛ إذ يكفي في تحققه الاستناد إلى عدم الظهور، وإلى أن الأصل عدم فائدة أخرى، وإذا حصل الظن بذلك ـ حصل الظن بالمفهوم، وهو كاف في هذا المقام؛ إذ لا حاجة لنا إلى القطع به؛ فإنا لا ندعي القطع بالمفهوم.

الدليل السادس: أنه لو ثبت المفهوم، لثبت التعارض في حكم المسكوت بين الدال على نفي الحكم عنه، وبين الدال على مشاركته للمنطوق في الحكم؛ لثبوت المخالفة كثيراً بين ما يقتضيه المفهوم من نفي الحكم عن المسكوت، وبين ما يقتضيه دليل آخر من ثبوته له؛ وذلك كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰٓا أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠] فإن مفهومه: حل أكل الربا؛ إذا لم يكن أضعافاً مضاعفة؛ وهو مخالف للنصوص المحرمة للربا قليله وكثيره، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا﴾ [البقرة: ٢٧٥] والتعارض خلاف الأصل، لا يصار إليه إلا بدليل مُلجيء إلى المصير إليه، ولا دليل؛ فلا يصار إلى ما يؤدي إليه. وهو القول بثبوت المفهوم، وهو المطلوب.

فإن قال المثبتون: لا نسلم أنه لا دليل، بل الدليل قائم على اعتبار المفهوم.

قلنا: إن أقيم الدليل على اعتباره؛ فبعد تسليم صحته يكون دليلنا معارضاً لدليلكم؛ لظنيتها؛ فيتساقطان؛ فلا يثبت المفهوم.

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

أحدهما: أنه منقوض بحجية خبر الواحد؛ فإنه يجري فيها؛ إذ يقال: لو كان خبر الواحد حجة؛ لوقع التعارض فيه؛ لأن أكثرَ الآحاد متعارضة؛ فلا يصار إليه إلا بدليل ولا دليل؛ فإن أقيم الدليل عليه، كان معارضاً بدليلنا فيتساقطان، والأصل عدم التكليف؛ فيبقى عليه؛ أي: على ذلك الأصل؛ وهو: عدم التكليف بوجوب العمل بخبر الواحد.

ثانيهما: أنه منقوض أيضاً بترجيح بينة الخارج مع بينة ذي اليد، مع أنه يقال فيهما: تعارضا فتساقطا. ويبقى المدعي في يد ذي اليد على الأصل؛ فظهر بهذا عدم تمام الدليل المذكور. ينظر: المنطوق والمفهوم لشيخنا الحفراوي.

. . . .

ومما يلحق بمفهوم الصفة:

مفهوم الزمان؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة ١٩٧]، احتجَّ به الشافعيُّ ـ رحمه الله ـ على أنه لو أَحْرَمَ بالحجِّ في غير أشهرِه لم يَنْعَقِدْ حَجًّا، ويتحلل منه بعمرة[١].

ومفهوم المكان كذلك؛ ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

واحتج/ ٢٢ب به على أنه لا يَصِحُّ الاعتكافُ في غير المسجد[٢]، وقربُهما من الصفة أنهما يُقَيِّدانِ المُطْلَقَ كتقييد الصفة، والخلافُ فيهما كالخلافِ في الصفة.

وَيَقْرُبُ من مفهوم الشرط مفهومُ الغاية؛[٣] كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا

---

(١) من واجبات الحج وقوع الإحرام من ابتداء شوّال إلى فجر يوم النحر؛ فلا ينعقد الحج إلا إذا نواه الشخص في هذا الوقت. أمّا إذا نواه في غيره؛ فإنه ينعقد عمرة، لشدّة تعلّق الإحرام ولزومه، فإذا لم يقبل الوقت ما أحرم به انصرف لما يقبل؛ وهو العمرة. وهذا الميقات عام لجميع آحاد الناس لا فرق بين من هو بمكة، ومن هو في غيرها.

(٢) مذهب الشافعية: أنه لا يصح الاعتكاف إلا في المسجد؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ووجه الدلالة من الآية أنه لو صح في غير المسجد لم يختص تحريم المباشرة به؛ لأن الجماع مناف للاعتكاف بالإجماع، فعلم من ذكر المساجد أن المراد: أن الاعتكاف لا يكون إلا فيها؛ فدل على أنه لا يجوز إلا في المسجد، والأفضل أن يعتكف في المسجد الجامع؛ لأن رسول الله ﷺ اعتكف في المسجد الجامع؛ ولأن الجماعة في صلواته أكثر؛ ولأنه يخرج من الخلاف؛ فإن الزهري قال: لا يجوز في غيره، وإن نذر أن يعتكف في مسجد غير الثلاثة؛ وهي: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجد المدينة، جاز أن يعتكف في غيره؛ لأنه لا مزية لبعضها على بعض، فلم تتعين، وهذا الركن مشتمل على مسائل: أحدها: لا يصح الاعتكاف من الرجل ولا من المرأة إلا في المسجد، ولا يصح في مسجد بيت الرجل، ولا في مسجد بيت المرأة، وهو المعتزل المهيّأ للصلاة؛ هذا هو المذهب، وبه قطع الجمهور من العراقيين، وحكى الخراسانيون، وبعض العراقيين فيه قولين: أصحهما: وهو الجديد هذا.
والثاني ـ وهو القديم ـ يصح اعتكاف المرأة في مسجد بيتها. وقد أنكر القاضي أبو الطيِّب في تعليقه، وجماعة هذا القول، وقالوا: لا يصح في مسجد بيتها قولاً واحداً.
وحكى جماعة من الخراسانيين أنا إذا قلنا بالقديم: أنه يصح اعتكافها في مسجد بيتها ـ ففي صحة اعتكاف الرجل في مسجد بيته وجهان:
أصحهما: لا يصح.
قال الأصحاب: فإذا قلنا بالجديد ـ فكل امرأة كره خروجها إلى الجماعة، كره خروجها للاعتكاف، ومن لا فلا.

(٣) مفهوم الغاية، هو ما يفهم من تقييد الحكم بأداة غاية كـ «إلى» و «حتى». وغاية الشيء آخره؛ وذلك كما في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فمنطوق الآية تحريم قربان النساء مدة زمان الحَيْض، وقبل الغسل، وتدل =

. . . .

غَيْرَهُ﴾ [البقرة ٢٣٠]؛ وكقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ»[1].

= بمفهومها المخالف على جواز القربان منهن بعد انقضاء زمان الحيض، والاغتسال، وقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فمنطوقه أن عدم حِلّ المطلقة ثلاثاً لمطلقها مغيّا بنكاح الزوج الآخر لها، ومفهومه المخالف أنها تحل له بعد نكاح الزوج الآخر لها بشرطه، وقول النبيّ ﷺ: «لاَ زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الحَوْلُ»، فالمنطوق عدم وجوب الزكاة في المال قبل حولان الحول عليه، والمفهوم المخالف وجوب الزكاة في المال بعد حولان الحول عليه، وقوله عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإنّه يفهم منه عدم وجوب الصيام في الليل.

ينظر: البحر المحيط للزركشي ٤/٤٦، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/٦٦، نهاية السول للأسنوي ٢/٢٠٥، حاشية البناني ١/٢٥١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/٣٠، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٣٣٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/١٠٠، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٨١، الوجيز للكراماستي ٢٤.
وينظر: المسودة (٣٥١).

(١) هذا الحديث متواتر، رواه جماعة من أصحاب النبيّ ﷺ، وهم: أبو هريرة، وابن عمر، وجابر، وأنس بن مالك، وأبو بكر، وعمر، وجرير، وسهل بن سعد، وأبو بكرة، وأبو مالك الأشجعي، وعياض الأنصاري، والنعمان بن بشير، وسمرة بن جندب، ومعاذ، وأوس بن أوس، ورجل من بلقين، وابن عباس:
أما حديث أبي هريرة:
فأخرجه البخاري (٣/٢٦٢) كتاب: الزكاة، باب: وجوب الزكاة، حديث (١٣٩٩)، ومسلم (١/٥٢) كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، وأبو داود (٣/١٠١) كتاب: الزكاة، باب: على ما يقاتل المشركون حديث (٢٦٤٠)، والترمذي (٤/١١٧) كتاب: الإيمان، باب: ما جاء: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله حديث (٢٧٣٣)، والنسائي (٥/١٤) كتاب: الزكاة، باب: مانع الزكاة، وابن ماجه (٢/١٢٩٥) كتاب: الفتن، باب: الكف عمن قال لا إله إلاّ الله، حديث (٣٩٢٧)، والشافعي (١/١٣)، باب: الإيمان والإسلام، وعبد الرزاق (٦/٦٧) كتاب: أهل الكتاب، باب: أقاتلهم حتى يقولوا لا إله إلاّ الله حديث (١٠٠٢٢)، وأحمد (٢/٣٤٥)، وابن الجارود (ص ٣٤٣)، باب: فيما أمر رسول الله ﷺ بالدعاء إلى توحيد الله عزّ وجلّ والقتال عليها حديث (١٠٣٢)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/٢١٣) كتاب: السير، باب: ما يكون الرجل به مسلماً، وابن سعد في الطبقات، والدارقطني (١/٢٣١، ٢٣٢) كتاب: الصلاة، باب: تحريم دمائهم وأموالهم إذا تشهدوا بالشهادتين، حديث (٢)، والحاكم (١/٣٨٧) كتاب: الزكاة، وأبو نعيم في الحلية (٣/٣٠٦)، وابن حبان (١٧٤)، من طرق، عن أبي هريرة.
وأما حديث ابن عمر:
فأخرجه البخاري (١/٢٢) كتاب: الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا =

= سبيلهم حديث (٢٥)، ومسلم (١/ ٥٣) كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله محمد رسول الله (٣٦/ ٢٢)، والدارقطني (١/ ٢٣٢)، والبيهقي (٣/ ٩٢).

وأما حديث جابر:

فأخرجه مسلم (١/ ٥٣) كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله محمد رسول الله (٣٥/ ٢٢)، وابن ماجه (٢/ ١٢٩٥) كتاب: الفتن، باب: الكف عمّن قال: لا إله إلاّ الله (٣٩٢٨)، والترمذي (٥/ ٤٠٩) كتاب: التفسير، باب: تفسير سورة الغاشية (٣٣٣٨)، وأحمد (٣/ ٢٩٥)، وأبو حنيفة في «مسنده» (٦)، وأبو يعلى (٤/ ١٩٠) رقم ٢٢٨٢ من طرق عنه.

وقال الترمذي: حسن صحيح.

وأما حديث أنس:

فأخرجه البخاري (١/ ٥٦٢) كتاب: الصلاة، باب: فضل استقبال القبلة حديث (٣٩٢)، وأحمد (٣/ ١٩٩، ٢٢٤)، وأبو داود (٢/ ٥٠ـ ٥١) كتاب: الجهاد، باب: على ما يقاتَل المشركون حديث (٢٦٤١)، والترمذي (٥/ ٤) كتاب: الإيمان، باب: ما جاء في قول النبيّ ﷺ أمرت بقتالهم (٢٦٠٨)، والدارقطني (١/ ٢٣٢)، كتاب: الصلاة، باب: تحريم دمائهم وأموالهم إذا تشهدوا بالشهادتين (٢)، وأحمد (٣/ ١٩٩)، وأبو نعيم في الحلية (٨/ ١٧٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٢١٥)، والبيهقي (٣/ ٩٢)، والخطيب (١٠/ ٤٦٤)، والبغوي في «شرح السنة» (١/ ٩٦ بتحقيقنا) من طريق حميد الطويل عن أنس. وقال الترمذي: حسن صحيح غريب.

وأما حديث أبي بكر وعمر:

ويرويه عنهما أنس بن مالك؛ قال: «قال عمر لأبي بكر في الردّة: ألم يقل رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله؛ فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله؟ قال أبو بكر: إنما قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة»... أخرجه النسائي (٧/ ٧٦ـ ٧٧)، وأبو يعلى (١/ ٦٩) رقم (٦٨)، وابن خزيمة (٤/ ٧) رقم (٢٤٤٧)، والحاكم (١/ ٣٦٨) من طريق عمران القطان، عن معمر، عن الزهري، عن أنس به، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه البزار وقال: لا أعلمه يروى عن أنس، عن أبي بكر إلا من هذا الوجه، وأحسب أن عمران أخطأ في إسناده.

وقال الترمذي بعد الحديث (٢٦١٠): وقد روى عمران القطان هذا الحديث عن معمر، عن الزهري، عن أنس بن مالك، عن أبي بكر، وهو حديث خطأ.

وقد حكم عليه بالخطأ أيضاً الإمام أبو زرعة الرازي؛ فقال ابن أبي حاتم في «العلل» (٢/ ١٥٩) رقم (١٩٧٠): سئل أبو زرعة عن حديث رواه عمرو بن عاصم عن عمران القطان، عن معمر، عن الزهري، عن أنس... فذكر الحديث.

قال أبو زرعة: هذا وهم، إنما هو الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن أبي هريرة.

أما الحاكم ـ فله مع هذا الحديث شأن آخر؛ فقال بعد إخراجه: صحيح الإسناد غير أن الشيخين لم يخرجا عمران القطان، وليس لهما حجّة في تركه؛ فإنه مستقيم الحديث، ووافقه الذهبي.

وعمران روى له البخاري تعليقاً والأربعة، وقال الحافظ في «التقريب» (٢/ ٨٣): صدوق يهم.

وأما حديث جرير:

فأخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٢/ ٣٤٧) رقم (٢٢٧٦)، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» =

. . . .

= (١/ ٢٩) وقال: رواه الطبراني في «الكبير»، وفي إسناده إبراهيم بن عيينة، وقد ضعفه الأكثرون.
قال ابن معين: كان مسلماً صدوقاً اهـ.
وقال النسائي: ليس بالقوي.
وقال أبو حاتم: أتى بمناكير.
ينظر: المغني (١/ ٢١).
وأمّا حديث سهل بن سعد:
فأخرجه الطبراني في «الكبير» (٦/ ١٣٢) رقم (٥٧٤٦)، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠)، وقال: رواه الطبراني، وفي إسناده مصعب بن ثابت؛ وثقه ابن حبان، والأكثر على تضعيفه اهـ. ضعفه أحمد، وابن معين، وأبو حاتم. وقال الحافظ: ليّنُ الحديث.
ينظر: المغني (٢/ ٦٦٠)، والتقريب (٢/ ٢٥١).
وأمّا حديث أبي بكرة:
فذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠)، وقال: رواه الطبراني في «الكبير» و«الأوسط»، وفيه عبد الله بن عيسى الخزاز، وهو ضعيف، لا يحتج به اهـ.
وذكره الذهبي في «المغني» (١/ ٣٥٠)، وقال: عبد الله بن عيسى أبو خلف الخزاز، عن يونس بن عبيد ـ ضعفوه.
وأما حديث أبي مالك الأشجعي:
فأخرجه الطبراني في «الكبير» (٨/ ٣٨٢) رقم (٨١٩١)، وذكره الهيثمي في «المجمع» (١/ ٣٠)، وقال: رواه الطبراني في الكبير، ورجاله موثقون.
وأمّا حديث عياض الأنصاري:
فأخرجه البزار (١/ ١٠ كشف) رقم (٤) من طريق عبد الرحمٰن القرشي عن عياض مرفوعاً، بلفظ: «إن لا إله إلا الله كلمة على الله كريمة، لها عند الله مكان، وهي كلمة من قالها صادقاً ـ أدخله الله بها الجنّة، ومن قالها كاذباً ـ حقنت دمه، وأحرزت ماله، ولقى الله غداً؛ فحاسبه».
قال البزار: ولا نعلم أسند عياض إلا هذا.
وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣١)، وقال: رواه البزار، ورجاله موثقون إن كان تابعيه عبد الرحمٰن بن عبد الله بن مسعود.
وأمّا حديث النعمان بن بشير:
فأخرجه البزار (١/ ١٥ كشف) رقم (١٥) من طريق أسود بن عامر «ثنا إسرائيل، عن سماك، عن النعمان بن بشير به».
قال البزار: وهذا أخطأ فيه أسود.
وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣١): رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح.
وأمّا حديث سمرة بن جندب:
فذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبراني في «الأوسط»، وفيه مبارك بن فضالة، واختلف في الاحتجاج به.
وأمّا حديث معاذ بن جبل:
فأخرجه ابن ماجه (١/ ٢٨) المقدمة، باب: في الإيمان حديث (٧٢)، والدارقطني (١/ ٢٣٣) كتاب: الصلاة، باب: تحريم دمائهم وأموالهم... من طريق شهر بن حوشب، عن =

. . . .

ومن أنواع المفهوم: مفهوم العدد[1]؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور ٤] وقوله ..

= عبد الرحمٰن بن غنم، عن معاذ به.

قال الحافظ البوصيري في «الزوائد» (١/ ٥٦): هذا إسناد حسن. اهـ.

وفيه شهر بن حوشب، وقد اختلفوا في الاحتجاج به.

وأمَّا حديث أوس بن أوس:

فأخرجه الدارمي (٢/ ٢١٨) كتاب: السير، باب: في القتال على قول النبيّ ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وابن ماجه (٣٩٢٩)، وأحمد (٤/ ٨)، وعزاه السيوطي في «الأزهار المتناثرة» (ص ٢٠) رقم (٤) إلى ابن أبي شيبة.

وأمَّا حديث الرجل من بلقين:

فأخرجه أبو يعلى (١٣/ ١٣١ـ ١٣٢)، والبيهقي (٦/ ٣٣٦)، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٥٣، ٥٤)، وقال: رواه أبو يعلى، وإسناده صحيح.

وذكره الحافظ ابن حجر في «المطالب العالية» (٢/ ١٨٥) رقم (٢٠١٠)، وعزاه إلى أحمد بن منيع، وذكره برقم (٢٠١١)، وعزاه إلى أبي يعلى.

وأمَّا حديث ابن عباس:

فذكره الهيثمي في «المجمع» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبراني، ورجاله موثقون، إلا أن فيه إسحاق بن يزيد الخطابي، ولم أعرفه. وهذا الحديث قد صرح الحافظ السيوطي بتواتره؛ فأورده في «الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة» (ص ١٩ـ ٢٠) رقم (٤).

وعزاه إلى الشيخان، عن ابن عمر، وأبي هريرة. ومسلم عن جابر.

وابن أبي شيبة في «المصنف» عن أبي بكر الصديق وعمر، وأوس، وجرير البجلي.

والطبراني عن أنس، وسمرة بن جندب، وسهل بن سعد، وابن عباس، وأبي بكرة، وأبي مالك الأشجعي. والبزار عن عياض الأنصاري والنعمان بن بشير.

(١) مفهوم العدد هو: ما يفهم من تعليق الحكم بعدد معين؛ مثل: قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤] فإن تقييد الحد بالثمانين يفهم منه عند القائلين بمفهوم العدد أن الزائد عليها غير واجب، ومثل: قول النبيّ ﷺ: «إذا وَلَغَ الكَلْبُ في إنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً»، فإن تقييد الغسل بالسبع يفهم منه أن ما دون السبع غير كافٍ في التطهير، وما زاد على السبع غير مطلوب في تحصيل الطهارة.

ومفهوم العدد، وإن كان داخلاً في مفهوم الصفة بالمعنى السابق، إلا أن المعدود موصوف بالعدد؛ أي: مقيّد به؛ ولهذا ألحقه بعض الأصوليين في مفهوم الصفة، إلا أننا جعلناه نوعاً مستقلاً تبعاً لبعض الأصوليين؛ ولأن النزاع فيه ليس على نهج الخلاف في مفهوم الصفة.

وإذا علق حكم بعدد معين مثل: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ فهل يدلُّ ذلك على نفي الحكم عما عدا ذلك العدد أولا؟ اختلف العلماء في ذلك على طريقين:

الطريق الأول: أنه يدلّ، وإليه ذهب مالك، ونقله عن الشافعي أبو حامد، والطيب الطبري، والماوردي وغيرهم، ونقله أبو الخطاب الحنبلي في «تمهيده» عن أحمد بن حنبل، وإليه ذهب داود الظاهري؛ وكذا الطحاوي، وصاحب «الهداية»، والكرخي، ورضي الدين صاحب «المحيط» من الحنفية. =

= **الطريق الثاني**: أنه لا يدلّ، وإليه ذَهَبَ أصحاب الشافعي، وأبو حنيفة، وأصحابه، وابن داود، والمعتزلة، والأشعرية، والقاضي أبو بكر الباقلاني، واختاره إمام الحرمين، والإمام البيضاوي في «المنهاج»، وجرى عليه الإمام الرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام»، والآن يجدر بنا قبل الخوض في حجج الفريقين المتنازعين أن نوضح أن محل النزاع مقيد بالقيود الآتية:

الأول: أن يكون المذكور هو العدد نفسه؛ كاثنين، وثلاثة، وعشرة... إلخ.

وأما ذكر المعدود: فلا نزاع في أنه لا مفهوم له، فقوله ﷺ: «أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ» لا يدل على عدم حل ميتة أخرى، وإنما كان الخلاف في العدد لا في المعدود؛ لأن العدد صفة في المعنى؛ فقولنا: «في خَمْسٍ مِنَ الإبل شَاةٌ» في معنى قولنا: في إبل خمس، بجعل خمس صفة للإبل، وهي إحدى صفتي الذات؛ لأن الإبل قد تكون خمساً، وقد تكون غير ذلك، فلما قيد وجوب الشاة فيها بالخمس - فُهم أن غيرها بخلاف ذلك، بخلاف المعدود؛ فإنه لما لم يذكر معه أمر زائد يفهم منه انتفاء الحكم عما عداه، صار كاللقب، واللقب لا فَرْقَ فيه بين أن يكون واحداً، أو مثنى، أو جمعاً.

ألا ترى أنك لو قلت: رجال لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد، ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد؟ فكذلك المثنى؛ لأنه اسم موضوع لاثنين؛ كما أن الرجال اسم موضوع لما زاد على ذلك؛ فلهذا لم يكن قوله ﷺ: «مَيْتَتَانِ» يدلّ على نفي حِلِّ ميتة ثالثة؛ كما أنه لو قال: أحلت لنا ميتة لم يدلّ على عدم حل ميتة أخرى، **نعم إذا** أريد بالمعدود العدد، كان محل خلاف كالعدد نفسه، وتفصيل ذلك أن المثنى من جنس، تارة يراد به ذلك الجنس، ويكون جانب العدد مغموراً معه، وتارة يراد به العدد من ذلك الجنس، ويظهر هذا بأنك إذا أردت **الأول** قلت: جاءني رجلان، لا امرأتان؛ فلا ينافي ذلك أن يكون جاءه رجال ثلاثة؛ لأن المراد بالمثنى هنا الجنس، لا العدد، وإذا أردت **الثاني**، قلت: جاءني رجلان لا ثلاثة؛ فلا ينافي ذلك أن يكون جاءه نسوة؛ لأن المراد هنا: العدد من ذلك الجنس، وكذلك الحال في المفرد تقول: جاءني رجل، لا امرأة في الأول، أو جاءني رجل لا رجلان في الثاني، فإن كان في الكلام قرينة لفظية، أو حالية تبين المراد - اتبعت، وعمل بحسبها، وإلا فلا دليل فيه لواحد منهما، فمن الأول حديث: «أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ»؛ لأنه سيق لبيان حل هاتين الميتتين، وليس فيه إشعار بحكم ما سوى ذلك؛ فكان المقصود منه المعدود: لا العدد، ومن الثاني قول النبيّ ﷺ: «إِذَا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الخَبَثَ»؛ لأن قوله: «إذا بَلَغَ» قرينة دَالّة على أنه أريد التقييد بهذا القدر المخصوص؛ فكانت صفة العدد فيه هي المقصودة، ولذلك صح التمسك به عند القائلين بالمفهوم.

الثاني: ألا يكون المقصود من ذكر العدد التكثير، أما إذا قصد به ذلك؛ كالسبعين، والألف، وغيرهما مما جرى مجراهما في قصد التكثير، والمبالغة في لسان أهل اللغة؛ فإنه لا يدل على التحديد، ولا يكون له مفهوم اتفاقاً؛ قاله ابن فورك.

الثالث: ألا يقصد بذكر العدد المعين التنبيه به على ما زاد عليه، وإلا فلا يدلّ التقييد به على أن ما عداه حكمه بخلافه؛ كحديث: «إذا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبثاً»، فإن في العدد المذكور تنبيهاً على أن ما زَادَ عليه أولى بعدم حمل الخبث؛ لأن ما زاد على القلّتين فيه القلّتان وزيادة، وتعليق الحكم بالقلتين إنما كان لمعنى الكثرة الدافعة للخبث، وإذا كانت هذه الكثرة متحققة في القلتين - كانت متحققة فيما زاد عليهما من باب أولى؛ فيكون الحكم في محل السكوت ثابتاً بمفهوم الموافقة الأولى، وهذا القيد الأخير، وإن كان معلوماً مما سبق، إلا أننا ذكرناه هنا للإيضاح. =

عليه الصلاة والسلام ـ: «إِذَا وَلَغَ الكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً»[1] يُفْهَمُ منه نفيُ الزائد والناقصِ، وَرَدَّهُ الإمامُ والقاضي إلى الصفة أيضاً.

واحتجَّ قوم على إفادته كذلك بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ لَمَّا نزل قولُه تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]: «لأزيدنَّ على السبعين»[2].

= ينظر: البحر المحيط للزركشي ٤/ ٣٧، البرهان لإمام الحرمين ١/ ٤٦٦، التمهيد للأسنوي ٢٥٢، نهاية السول له ٢/ ٢٢١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ٣٩، حاشية البناني ١/ ٢٥١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/ ٣٠، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٢٨، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ١٠٠.

(١) أخرجه مسلم (١/ ٢٣٤) كتاب: الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، الحديث (٨٩/ ٢٧٩)، والنسائي (١/ ١٧٦ ـ ١٧٧) كتاب: المياه، باب: سؤر الكلب، وابن الجارود ص (٢٨)، باب: في طهارة الماء، الحديث (٥١)، والدارقطني (١/ ٦٤) كتاب: الطهارة، باب: ولوغ الكلب في الإناء، الحديث (٢)، واللفظ عنده «فليهرقه»، والبيهقي (١/ ١٨): كتاب الطهارة، باب: المنع من الانتفاع بجلد الكلب، وأحمد (٢/ ٢٥٣)، وابن خزيمة (١/ ٩٨)، وابن حبان (١٢٩٦)، والطبراني في الأوسط (١/ ٩٣)، كلهم من رواية علي بن مسهر، عن الأعمش، عن أبي رزين، وأبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبيّ ﷺ به. وقال النسائي: لا أعلم أحداً تابع علي بن مسهر على قوله: «فليرقه»، وقال الحافظ في التلخيص (١/ ٢٣): وقال ابن منده: (لا يعرف عن النبيّ ﷺ بوجه من الوجوه، إلا عن علي بن مسهر).

وقال الحافظ في «الفتح» (١/ ٢٧٥): وقد ورد الأمر بالإراقة ـ أيضاً ـ من طريق عطاء، عن أبي هريرة مرفوعاً. أخرجه ابن عدي، لكن في رفعه نظر. والصحيح أنه موقوف، وأخرجه الدارقطني (١/ ٦٤)، من رواية حماد بن زيد، عن أيوب عن ابن سيرين، عن أبي هريرة، في الكلب يلغ في الإناء؛ قال: «يهراق، ويغسل سبع مرات». ثم قال: صحيح موقوف.

والحديث بدون ذكر الإراقة من طريق مالك، عن أبي الزِّناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم ـ فليغسله سبع مرات».

أخرجه مالك (١/ ٣٤) كتاب: الطهارة، باب: ولوغ الكلب في الإناء (٣٥).

ومن طريق مالك: رواه الشافعي في المسند بترتيب السندي (١/ ٢٣) كتاب: الطهارة الباب: الثاني في الأنجاس وتطهيرها، الحديث (٤٣)، وفي الأم (١/ ٦)، وأحمد (٢/ ٤٦٠)، والبخاري (١/ ٢٧٤) كتاب: الوضوء، باب: الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، الحديث (١٧٢)، ومسلم (١/ ٢٣٤) كتاب: الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، الحديث ٩٠/ ٢٧٩، والنسائي (٦٣)، وأبو عوانة (١/ ٢٠٧)، وابن الجارود (٥٠)، والبغوي في «شرح السنة» (١/ ٣٧٨).

(٢) أخرجه الطبري في «تفسيره» (٦/ ٤٣٥) رقم (١٧٠٤٥) عن ابن عباس؛ أنه لما نزلت هذه الآية ـ قال رسول الله ﷺ: «إسمع ربي قد رخّص لي فيهم؛ فوالله لأستغفرنّ أكثر من سبعين مرة؛ فلعل الله أن يغفر لهم...».

وأخرجه الطبري ـ أيضاً ـ عن مجاهد (٦/ ٤٣٤) رقم (١٧٠٤٠، ١٧٠٤١، ١٧٠٤٢، ١٧٠٤٣) قال: لما نزلت ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة: ٨٠] فقال النبيّ ﷺ: سأزيد على سبعين =

. . . .

واستُبْعِد من جهة النقل ومن جهة المعنى أيضاً؛ فإنَّ المفهومَ منه المُبالَغَةُ في اليأسِ فيما زاد على السبعين.

وقد ذكر المُصَنِّفُ فيه تفصيلاً طويلاً، فَمَنْ أَحَبَّه فليراجعْه في «المحصول».

وَمن أنواع المفهوم: «مفهوم اللقب»(١)، وهو تعليق الحُكْمِ والخبر على اسمٍ غيرِ مُشْتَقٍّ؛

= استغفارة؛ فأنزل الله في السورة التي يذكر فيها المنافقون: ﴿لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦] عزماً. وذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٣/ ٤٧٢)، وعزاه إلى ابن أبي شيبة، وابن جرير، وابن المنذر.

(١) مفهوم اللقب: هو ما يفهم من تعليق الحكم باللَّقب، والمراد باللقب ـ في اصطلاح الفقهاء، والأصوليين ـ: اللفظ الدال على الذات دون الصفة؛ فيشمل العلم بأنواعه الثلاثة عند النحويين، وهي: الاسم، والكنية، واللقب، فاصطلاح الأُصوليين في اللقب مغاير لاصطلاح النحويين مثال ذلك: «جاء زيد» مفهومه أن غير زيد لم يجيء، وقولنا: على زيد حج؛ أي: لا على غيره؛ ويتضمن أيضاً اسم الجنس؛ سواء كان إفرادياً؛ كما في حديث «الماءُ مِنَ الماءِ» مفهومه: أنه لا غُسْلَ بغير إنزال، أو جمعيّاً نحو: «في الغَنَم زَكَاةٌ» مفهومه: أنه لا زكاة في غير الغنم من الحيوانات، ومثل اسم الجنس: اسم الجمع؛ كرهط، وقوم.

ويتضمن أيضاً المشتق الذي غلبت عليه الاسمية؛ كالطعام؛ كما يفيده تمثيل الإمام الغزالي في «المستصفى» اللقب، بحديث: «لاَ تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَام».

قال ابن الحاج ـ في تعليقه عليه ـ: إنه لا فرق بين قولنا: في الغنم زكاة، وفي الماشية زكاة؛ لأن الماشية، وإن كانت مشتقة؛ لكن لم يلحظ فيها المعنى؛ يعني: الوصف، بل غلبت عليها الاسمية.

وقد تنوعت آراء العلماء في حجية مفهوم اللقب على مذاهب منها:

الأول: أنه ليس بحجة؛ أي: أن تعليق الحكم باللقب لا يدل على نفي الحكم عما عداه، وهذا مذهب جمهور المتكلمين والفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنفية، والحنابلة.

الثاني: أنه حجة؛ أي: أن التعليق المذكور يدلّ على نفي الحكم عما عدا اللقب، وإليه جرى أبو بكر محمد بن جعفر القاضي المشهور بالدقاق، وأبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي من فقهاء الشافعية.

قال سليم الرازي في «التقريب»: صار إليه الدقاق، وغيره من أصحابنا؛ يعني: الشافعية؛ وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك ـ ثم قال: وهو الأصح ـ قال إلكيا الطبري: إن ابن فورك كان يميل إليه، وحكاه السهيلي في نتائج الفكر، عن أبي بكر الصيرفي، ونقل القول به عن ابن خويز منداد، والباجي، وابن القصار من فقهاء المالكية، ونقله أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» عن منصوص الإمام أحمد، قال: وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية.

هذا ما قاله أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد».

وقال القاضي عبد الوهاب، وهو من أئمة المالكية: إن القول بمفهوم اللقب جحود؛ لما هو معلوم ضرورة من اللغة.

وقال المازري ـ وهو من كبار المالكية ـ أشير إلى مالك القول به؛ لاستدلاله في «المدونة» على عدم إجزاء الأضحية إذا ذبحت ليلاً؛ بقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ﴾ =

. . . .

كقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «وَاغْسِلِيهِ بِالمَاءِ»[1]، «صُبُّوا عَلَيْهِ ذَنُوباً مِنْ مَاءٍ»[1].

= [الحج: ٢٨] قال: فذكر الأيام، ولم يذكر الليالي، وبهذا يتبيّن للناظر أنَّ نسبة القول بمفهوم اللقب إلى الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ كما يقوله أبو الخطاب الحنبلي ليست على ما ينبغي.

ينظر: البحر المحيط للزركشي ٤/ ٢٤، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ٦٧، التمهيد للأسنوي ٢٦١، المنخول للغزالي ٢١٤، المستصفى له ٢/ ٢٠٤، حاشية البناني ١/ ٢٥٢، الإبهاج لابن السبكي ١/ ٣٧٤، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/ ٣٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٣٠، التحرير لابن الهمام ٤٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ١٣١، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ١٨٢، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ٥٧٩، نشر البنود للشنقيطي ١/ ٩٧، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ١/ ١٤١، وينظر: شرح تنقيح الفصول ٢٧١.

(١) أخرجه مالك (١/ ٦٠ـ ٦١) كتاب: الطهارة، باب: جامع الحيضة حديث (١٠٣)، والبخاري (١/ ٤١٠) كتاب: الحيض، باب: غسل دم الحيض حديث (٣٠٧)، ومسلم (١/ ٢٤٠) كتاب: الطهارة، باب: نجاسة الدم وكيفية غسله حديث (١١٠/ ٢٩١)، وأبو داود (١/ ٩٩) كتاب: الطهارة، باب: المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها حديث (٣٦١ـ ٣٦٢)، والترمذي (١/ ٢٥٤ـ ٢٥٥) كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب حديث (١٣٨)، والنسائي (١/ ١٩٥) كتاب: المياه، باب: دم الحيض يصيب الثوب، وابن ماجه (١/ ٢٠٦) كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في دم الحيض يصيب الثوب حديث (٦٢٩)، والشافعي ١/ ٢٤ باب: في الأنجاس وتطهيرها حديث (٤٨)، وابن خزيمة (١/ ١٣٩ـ ١٤٠)، وابن الجارود في «المنتقي» رقم (١٢٠)، وأحمد (٦/ ٣٥٣)، والحميدي (١/ ١٥٢ـ ١٥٣)، والبيهقي (١/ ١٣) كتاب: الطهارة من حديث أسماء في المرأة التي سألت عن دم الحيض يُصيبُ ثوبها ولفظه: «تَحُتُّهُ ثُمَّ تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه».

(١) أخرجه أحمد (٣/ ١١٠ـ ١١١)، والدارمي (١/ ١٨٩) كتاب: الطهارة، باب: البول في المسجد، والبخاري (١/ ٣٢٤) كتاب: الوضوء، باب: صب الماء على البول في المسجد، الحديث (٢٢١)، ومسلم (١/ ٢٣٦) كتاب: الطهارة، باب: وجوب غسل البول وغيره، الحديث (٩٩/ ٢٨٤)، والترمذي (١/ ٢٧٦) كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في البول يصيب الأرض، الحديث (١٤٨)، والنسائي (١/ ١٧٥) كتاب: المياه، باب: التوقيت في الماء، وابن ماجه (١/ ١٧٦) كتاب: الطهارة، باب: الأرض يصيبها البول كيف تغسل، الحديث (٥٢٨)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ١٣) كتاب: الطهارة، وأبو عوانة (١/ ٢١٣ـ ٢١٤)، وعبد الرزاق (١٦٦٠)، والحميدي (٢/ ٥٠٤) رقم (١١٩٦)، وأبو يعلى (٦/ ٣٢٨) رقم (٣٦٥٢)، والخرائطي في «مكارم الأخلاق» رقم (٧٣)، والبيهقي (٢/ ٤٢٧) من طرق عن أنس.

وفي الباب عن أبي هريرة، وابن مسعود، وابن عباس، وواثلة بن الأسقع، وأبي ليلى، وأم سلمة.

حديث أبي هريرة:

أخرجه البخاري (١/ ٣٢٣) كتاب: الوضوء، باب: صب الماء على البول في المسجد، الحديث، وأبو داود (١/ ٢٦٣ـ ٢٦٤) كتاب: الطهارة، باب: الأرض يصيبها البول، الحديث (٣٨٠)، والترمذي (١/ ٢٧٥ـ ٢٧٦) كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في البول يصيب الأرض، الحديث =

= (١٤٧)، والنسائي (١/ ١٧٥) كتاب: المياه، باب: التوقيت في الماء، وابن ماجه (١/ ١٧٦) كتاب: الطهارة، باب: الأرض يصيبها البول كيف تغسل، الحديث (٥٢٩)، وأحمد (٢/ ٢٨٢)، والشافعي في «مسنده» ص (٢٧، ٢٨)، وفي «الأم» (١/ ٥٢)، والحميدي (٢/ ٤١٩) رقم (٩٣٨)، وأبو يعلى (١٠/ ٢٧٨) رقم (٥٨٧٦)، وابن خزيمة (٢٩٨)، وابن حبان (١٣٩٦ـ ١٣٩٧)، وابن الجارود (١٤١)، والبيهقي (٢/ ٤٢٨)، والبغوي في «شرح السنة» (١/ ٣٨١ بتحقيقنا) من طرق عنه به.

حديث ابن مسعود:

أخرجه أبو يعلى (٦/ ٣١٠ـ ٣١١)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ١٤)، والدارقطني (١/ ١٣١ـ ١٣٢) من طريق سمعان بن مالك، عن أبي وائل، عنه به.

قال الدارقطني: سمعان مجهول.

والحديث ذكره ابن أبي حاتم في «علل الحديث» (١/ ٢٤) رقم (٣٦) وقال: سمعت أبا زرعة يقول: حديث سمعان في بول الأعرابي في المسجد، عن أبي وائل، عن عبد الله عن النبيّ ﷺ أنه قال: «احفروا موضعه»، هذا حديث ليس بالقوي.

وقال الحافظ في «التلخيص» (١/ ٣٧) وقال ابن أبي حاتم في العلل، عن أبي زرعة: هو منكر؛ وكذا قال أحمد. وقال أبو حاتم: لا أصل له. وذكر الحديث الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٢٨٦)، وقال: رواه أبو يعلى، وفيه سمعان بن مالك، قال أبو زرعة: ليس بالقوي، وقال ابن خراش: مجهول وبقية رجاله، رجال الصحيح.

وأورده أيضاً في «المجمع» (٢/ ١١) وقال: رواه أبو يعلى، وفيه سمعان بن مالك، وهو ضعيف.

والحديث ذكره الحافظ ابن حجر في المطالب العالية (١/ ١٠) رقم (١٦)، وعزاه إلى أبي يعلى.

تنبيه: وقع في «مجمع الزوائد»: سفيان بن مالك، وهو خطأ؛ صوابه: سمعان بن مالك؛ كما أثبتنا، والتصحيح من كتب الرجال.

ـ حديث ابن عباس:

أخرجه أبو يعلى (٤/ ٤٣١) رقم (٢٥٥٧)، والبزار (١/ ٢٠٧ كشف) رقم (٤٠٩)، والطبراني في «الكبير» (١١٥٥٢)، وفيه قوله ﷺ: «لا تقطعوا على الرجل بوله...» إلى آخر الحديث. والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢/ ١٠) وقال: رواه أبو يعلى، والبزار، والطبراني، ورجاله رجال الصحيح.

ـ حديث واثلة بن الأسقع:

أخرجه ابن ماجه (١/ ١٧٦) كتاب: الطهارة، باب: الأرض يصيبها البول، كيف تغسل؟ (٥٤٠)، والطبراني في «الكبير» (٢٢ رقم ١٩٢) من طريق عبيد الله بن أبي حميد «ثنا أبو المليح عن واثلة بن الأسقع به» وفيه قوله ﷺ: «دعوه، ثم دعا بسجل من ماء؛ فصبّ عليه». قال البوصيري في «الزوائد» (١/ ٢١٢) فيه عبيد الله الهذلي، قال الحاكم: يروى عن أبي المليح عجائب. وقال البخاري: منكر الحديث اهـ.

وقال الحافظ ابن حجر في «التقريب» (١/ ٥٣٢) رقم (١٤٣٨): متروك.

ـ حديث أبي ليلى:

أخرجه الدولابي في «الكنى» (١/ ٥١) وفيه: أن الحسن بن علي جاء؛ فبال؛ فقال النبيّ ﷺ: «ابني ابني لا تقطعوا بوله؛ فتركه حتى قضى بوله، ثم دعا بماء فصبه على بوله».

والحديث بنحوه أيضاً ذكره الهيثمي في «المجمع» (١/ ٢٨٨) عنه، وقال: رواه أحمد والطبراني في =

....

ولم يَقُلْ به سوى الدَّقاقِ[1] من أصحابِ الشافعيِّ ـ رحمه الله ـ وبعضُ الحنابلة.

واحتجَّ: بِأَنَّ التخصيصَ لا بُدَّ له من فائدة، ولا فائدةَ سوى نفي الحكم عَمَّا عداهُ، كاحتجاجِ الشافعي ـ رحمه الله ـ على مفهوم الصفة.

وفَرقَ بينهما بأَنَّ الاسمَ يُذْكَرُ لبيانِ محلِّ الحكم، والصفةَ تُذكر للتخصيص وضعاً وعُرْفاً، ولأَنَّهُ لو أُسْقِطَ الاسمُ من اللفظ من غير مُسَوِّغٍ للإضمارِ ـ لاختلَّ الكلامُ، بخلافِ الصفة.

واحتجَّ مَنْ مَنَعَ: بأنه لو دَلَّ لكان الظاهِرُ من مثل قول القائل: زيد موجود، وعيسى بن مريم رسولُ الله ـ كفراً؛ لما يلزمُ من نفي الوجودِ عنِ الله تعالى، ونفي الرسالةِ عن غيرِ عيسى ـ عليه السلام ـ من المرسلين، صلوات الله عليهم أجمعين.

ويمكنُ أنْ يجابَ عنه: بأنه إشعارٌ ظاهر على خلاف القاطع فيسقط.

واحتج أيضاً: بأنه لو دَلَّ لمنع القياس، فإنه إذا قال: «لاَ تَبِيعُوا الْبُرَّ بِالْبُرِّ، والشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ، والتَّمْرَ بِالتَّمْرِ، وَالمِلْحَ بِالمِلْحِ، إلاَّ سَوَاءً بسواءٍ»، وَدَلَّ بمنطوقه على منع التفاضُل، فلو دَلَّ بمفهومه على جواز التفاضل فيما سواها ـ لكان القياسُ على خلاف مقتضى النَّصِّ، ومن شرط الحكم المُسْتَفَادِ من القياس أَنْ يكونَ مستفاداً من النقل.

ويمكن أنْ يجابَ عنه: بأَنَّ دلالةَ المفهومِ دَلاَلَةٌ تابعة، ولا مانِعَ من تركها بدليلٍ أقوى منها، كما يُخَصَّصُ العام بالقياس، وإشعارُه بالمُخَصصِ أقوى.

ومِمَّا عُدَّ من المفهوم الحصر؛ كقوله ـ عليه/ ٢٣أ الصلاة والسلام ـ: «إِنَّما المَاءُ مِنَ الماءِ»[2]، و: «إِنَّمَا الوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَق»[3]، وكقولنا: «لا إله إلاَّ الله»، والألف واللام في مثل قوله ـ

= «الكبير» ورجاله ثقات.

ـ حديث أم سلمة:

ذكره الهيثمي في «المجمع» (١/ ٢٨٩) ولفظه: «أن الحسن أو الحسين بال على بطن النبيّ ﷺ؛ فقال النبيّ ﷺ: لا ترزموا ابني، ولا تستعجلوه؛ فتركه حتى قضى بوله؛ فدعا بماء فصبّه عليه».

وقال الهيثمي: رواه الطبراني في «الأوسط»، وإسناده حسن.

(١) محمد بن محمد بن جعفر البغدادي، أبو بكر الدقاق، ولد في جمادى الآخرة سنة ٣٠٦هـ. قال الشيخ أبو إسحاق: كان فقيهاً، أصوليًّا، شرح المختصر، وولي القضاء بـ «كرخ» بغداد. قال الخطيب: كان فاضلاً، عالماً بعلوم كثيرة، وله كتاب في الأصول على مذهب الشافعي، وكانت فيه دعابه. توفي في رمضان سنة ٣٩٢هـ.

ينظر: تاريخ بغداد (٣/ ٢٢٩)، طبقات الفقهاء للشيرازي ص (٩٧)، المنتظم (٧/ ٢٢٢)، النجوم الزاهرة (٤/ ٢٠٦)، ابن قاضي شهبة (١/ ١٦٧).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه في حديث بريرة.

عليه الصلاة والسلام ـ: «الشُّفْعَةُ فِيمَا لم يُقْسَمْ»[1]؛ لأن تقديره: كُلُّ الشفعة فيما لم يقسم.

وتقديمُ الخبر؛ كقولِه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُها التَّسْلِيمُ»[2].

---

(1) أخرجه البخاري (٤/ ٤٣٦) كتاب: الشفعة، باب: الشفعة فيما لم يقسم الحديث (٢٢٥٧)، وأخرجه أبو داود (٣/ ٧٨٤ـ ٧٨٥)، كتاب: البيوع والإجارات، باب: في الشفعة الحديث (٣٥١٤)، والترمذي (٣/ ٦٥٢ـ ٦٥٣)، كتاب: الأحكام، باب: ما جاء إذا حدت الحدود ووقعت السهام فلا شفعة، الحديث (١٣٧٠)، وابن ماجه (٢/ ٨٣٥) كتاب: الشفعة، باب: إذا وقعت الحدود فلا شفعة الحديث (٢٤٩٩)، وأحمد (٣/ ٢٩٦)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/ ١٢٢) كتاب: الشفعة، باب: الشفعة بالجوار، والبيهقي (٦/ ١٠٢) كتاب: الشفعة، باب: الشفعة فيما لم يقسم، وابن الجارود (٢١٦ـ ٢١٧)، باب: ما جاء في الشفعة، وأبو داود الطيالسي ص (٢٣٥) الحديث (١٦٩١)، وأحمد (٣/ ٣٧٢).

وله شاهد مرسل عن ابن المسيب، أخرجه مالك في الموطأ (٢/ ٧١٣) كتاب: الشفعة، باب: ما تقع فيه الشفعة الحديث (١) مرسلاً، وأخرجه الشافعي (٢/ ١٦٤ـ ١٦٥) كتاب: الشفعة الحديث (٥٧١)، وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/ ١٢١) كتاب: الشفعة، باب: الشفعة بالجوار، والبيهقي (٦/ ١٠٣) كتاب: الشفعة، باب: الشفعة فيما لم يقسم. «أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة في الدور والأرضين ما لم تقسم؛ فإذا قسمت، وافترقت فيها الحدود؛ فلا شفعة فيها».

(2) أخرجه الشافعي (١/ ٧٠) كتاب: الصلاة، باب: صفة الصلاة، الحديث (٢٠٦)، وابن أبي شيبة (١/ ٢٢٩) كتاب: الصلوات، باب: في مفتاح الصلاة ما هو؟ وأحمد (١/ ١٢٩)، والدارمي (١/ ١٧٥) كتاب الطهارة، باب: مفتاح الصلاة الطهور، وأبو داود (١/ ٤١١) كتاب: الصلاة، باب: الإمام يحدث بعد ما يرفع رأسه، الحديث (٦١٨)، والترمذي (١/ ٨ـ ٩) كتاب: الطهارة، باب: أن مُفتاح الصلاة الطهور، الحديث (٣)، وابن ماجه (١/ ١٠١) كتاب: الطهارة، باب: مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (٢٧٥)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٢٧٣) كتاب: الصلاة، باب: السلام في الصلاة، والدارقطني (١/ ٣٧٩) كتاب: الصلاة، باب: تحليل الصلاة التسليم، الحديث (١)، وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٣٧٢)، والبيهقي (٢/ ١٧٣) كتاب: الصلاة، باب: تحليل الصلاة بالتسليم، وأبو يعلى (١/ ٤٥٦)، رقم (٦١٦)، والخطيب (١٠/ ١٩٧)، والعقيلي في «الضعفاء» (٢/ ١٣٧)، من حديث عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن الحنفية، عن عليّ، عن النبيّ ﷺ.

وقال الترمذي: إنه أصح شيء في هذا الباب، وأحسن.

وعبد الله بن محمد بن عقيل صدوق، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه. وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: كان أحمد بن حنبل، وإسحاق، والحميدي يحتجون بحديثه. قال: محمد وهو مقارب الحديث .اهـ.

وفي الباب: عن أبي سعيد، وابن عباس، وعبد الله بن زيد، وأنس، وابن مسعود موقوفاً عليه، وعائشة، من فعل النبيّ ﷺ وجابر أيضاً.

ـ أما حديث أبي سعيد:

فأخرجه ابن أبي شيبة (١/ ٢٢٩) كتاب: الصلاة، باب: في مفتاح الصلاة ما هو؟ والترمذي (١/ ٩) =

= كتاب: الطهارة، باب: ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (٣)، وابن ماجه (١/ ١٠١) كتاب: الطهارة وسننها، باب: مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (٢٧٦)، والدارقطني (١/ ٣٥٩) كتاب: الصلاة، باب: مفتاح الصلاة الطهور، الحديث (١)، والحاكم (١/ ١٣٢) كتاب: الطهارة، باب: مفتاح الصلاة الوضوء.

وقال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه.
وأمَّا حديث ابن عباس:
فأخرجه الطبراني في «الكبير» (١١/ ١٦٣)، الحديث (١١٣٦٩)، من جهة نافع مولى يوسف السلمي، عن عطاء، عن ابن عباس، عن رسول الله ﷺ قال: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم».
والحديث ذكره الهيثمي في «المجمع» (٢/ ١٠٧) وقال: رواه الطبراني في الكبير، والأوسط، وفيه نافع مولى يوسف السلمي، ضعيف، ذاهب الحديث اهـ.
وقد أخرجه ابن أبي شيبة (١/ ٢٢٩) كتاب: الصلاة، باب: في مفتاح الصلاة، عن أبي خالد الأحمر، عن ابن كريب، عن ابن عباس موقوفاً عليه.
وأمَّا حديث عبد الله بن زيد:
فأخرجه الدارقطني (١/ ٣٦١) كتاب: الصلاة، باب: مفتاح الصلاة، الحديث (٥)، والطبراني في «الأوسط»؛ كما في «نصب الراية» (١/ ٣٠٨)، من طريق محمد بن عمر الواقدي، ثنا يعقوب بن محمد بن أبي صعصعة، عن أيوب بن عبد الرحمٰن، عن عباد بن تميم، عن عمّه عبد الله بن زيد به.
وقال الطبراني: لا يروى هذا عن عبد الله بن زيد إلا بهذا الإسناد، تفرد به الواقدي .اهـ. والواقدي متروك.
وقد توبع الواقدي على هذا الحديث، تابعه محمد بن موسى بن مسكين، أخرجه ابن حبان في «المجروحين» (٢/ ٢٨٩) من طريقه، عن فليح بن سليمان، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عباد بن تميم، عن عمه عبد الله بن زيد به.
وقال ابن حبان عنه: كان ممن يسرق الحديث، ويحدث به، ويروي عن الثقات أشياء موضوعات.
وأمَّا حديث ابن مسعود ـ الموقوف:
فأخرجه البيهقي (٢/ ١٧٣ـ ١٧٤) كتاب: الصلاة، باب: تحليل الصلاة بالتسليم.
وأمَّا حديث عائشة ـ رضي الله عنها:
فقالت: «كان رسول الله ﷺ يفتح الصلاة بالتكبير، ويختمها بالتسليم».
وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٣/ ٨٢)، من طريق سعيد بن أبي عروبة، عن يزيد عن بُدَيْل العقيلي، عن أبي الجوزاء، عنها.
وهو عند مسلم (١/ ٣٥٧) كتاب: الصلاة، باب: ما يجمع صفة الصلاة، الحديث (٢٤٠/ ٤٩٨)، بلفظ: «كان يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين».
وأمَّا حديث جابر:
فأخرجه أحمد (٣/ ٣٤٠)، والترمذي (١/ ٩) كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في أن مفتاح الصلاة الطهور، حديث (٤) من طريق أبي يحيى القتات، عن مجاهد، عنه به.
قال الحافظ في «التلخيص» (١/ ٢١٦): وأبو يحيى القتات ضعيف، وقال ابن عدي: أحاديثه عندي =

وكقولك: صديقي زيد، والعالم عمرو والرجل بكر.

وزعم الإمام: أن جميع ذلك خارجٌ عن المفهوم، ورَدَّهُ إلى المنطوق.

هذا تمامُ القول في مفهوم المُخَالَفَةِ، ويُسَمَّى دليلَ الخطاب[1]، ونقيضُهُ مفهومُ الموافقة، وهو: فهم مثل الحكم المنطوق به في المسكوت عنه.

وينقسم إلى: قَطْعِيٍّ[2]، وظَنِّيٍّ، فالقطعيُّ كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، **[الإسراء ٢٣]**، وإنما يحصُل عند فهم المقصود من السياق، وإلاَّ فلا يمتنع أن يقول السلطان لعبده: أَقِرَّ بِعِتْقِ هذا الملك، ولا تقلْ له: أف.

ومن حيث تَوَقَّفَ فهمُ المقصود منه على القرائن ـ ظَنَّ قوم أنه من قياس الأولى، والحَقُّ أنه ليس كذلك؛ لفهمه وإن لم يشعر القياس.

والظني[3] كقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء ٩٢]، ومنه قال الشافعي ـ رحمه الله ـ: إنه يُشْعِرُ بإيجابها في العهد بطريق الأولى، وبالتنبيه بالأدنى على الأعلى.

= حسان، وقال ابن العربي: حديث جابر أصح شيء في هذا الباب؛ كذا قال، وقد عكس ذلك العقيلي، وهو أقعد منه بهذا الفن .اهـ.

وهذا الحديث قد عدّه السيوطي من الأحاديث المتواترة؛ فأورده في «الأزهار المتناثرة» (ص ٣٤) رقم (٣٠).

وتبعه الشيخ جعفر الكتاني في «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» (ص ٩٦) رقم (٦٧).

(١) أما تسميته بـ «دليل الخطاب» فلحصول الدلالة عليه بنوع من الاستدلالات ببعض الاعتبارات، كما في الوصفية والشرطية.

(٢) وهذا التقسيم باعتبار مناط الحكم، فهو ما قطع فيه بعلية المناط في محل النطق، وبوجوده في محل السكوت؛ كما في دلالة قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الضرب ونحوه؛ فإنا نقطع بعلية الإيذاء لتحريم التأفيف المنطوق به، ونقطع أيضاً بوجود الإيذاء في الضرب المسكوت عنه، ودلالة قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] على تأديته لما دون القنطار؛ فإنا نقطع بعلّيّة الأمانة؛ لتأديته القنطار المنطوق به، ونقطع أيضاً بوجود ذلك المعنى في تأديته، لما دون القنطار المسكوت عنه؛ فإن من يكون أميناً على القنطار يرعاه ويؤديه؛ حيث طلب منه ـ يكون أميناً كذلك على ما دون القنطار ـ قطعاً ـ ودلالة قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ على عدم تأديته لما فوق الدينار؛ فإنا نجزم بعلية الخيانة؛ لعدم تأدية الدينار المنطوق به، وبوجود ذلك المعنى في عدم تأدية ما فوق الدينار المسكوت عنه، فإنَّ من يخون في الدينار يخون فيما فوقه بالقطع. وكدلالة قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء: ١٠] على تحريم إحراقها، أو إتلافها بأي وجه من الوجوه؛ فإنا نقطع بعلية الإتلاف والتفويت؛ لتحريم الأكل المنطوق به، ونقطع أيضاً بوجود هذا المعنى في الإحراق المسكوت عنه.

(٣) هو ما ظن فيه عليّة المناط في محل النطق، أو ظن وجوده في محل السكوت؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ الآية، فإن هذا النص يدلّ بمنطوقه على وجوب =

الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ

اعْلَمْ: أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «افْعَلْ هَذَا أَوْ هَذَا» ـ كَانَ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ حَرَّمَ عَلَيْهِ تَرْكَ الْكُلِّ، وَلَمْ يُوجِبْ عَلَيْهِ الإِتْيَانَ بِالْكُلِّ، وَجَوَّزَ لَهُ أَنْ يَأْتِيَ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدَلاً عَنِ الآخَرِ، وَهَذَا الْقَدْرُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الْكُلِّ إِلاَّ أَنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: إِنَّ وَاحِداً مِنْهُمَا بِعَيْنِهِ

[قوله: «المسألة الثامنة...»]

قد تَقَدَّمَ أن هذا الباب يشتمل على مسائِلَ لفظية، وقد مضى ما قُصِدَ ذكره منها، وعلى مسائِلَ معنوية، وهذه أولها:

اعْلَمْ أنَّ الواجب ينقسم باعتبار المأمور به إلى مُعَيَّنٍ ومُخَيَّر، وباعتبارِ وقته إلى مُضَيَّق، ومُوَسَّع، وباعتبار المأمورين إلى عين وكفاية، ، ولا إشكالَ في المُعَيَّنِ في الثلاثة، وإنما مَحَلُّ النظر غَيرُ المعين(1).

= الكفارة في القتل الخطأ، ويدل بمفهومه ـ عند إمامنا الشافعي ـ على وجوبها في القَتْلِ العمد المسكوت عنه؛ حيث قال: إنما وجبت الكَفَّارة في القَتْلِ الخطأ للزجر لا للخطأ؛ لأن الخَطَأَ عذر مسقط للحقوق؛ فلا يصلح أن يكون علة للوجوب، وإذا وجبت الكفارة في القتل الخطأ للزجر، فوجوبها في القتل العمد أولى؛ لأن الزجر في العمد أشدّ مناسبة، واقتضاء للوجوب منه في القتل الخطأ؛ لأن الداعي فيه إلى الزجر آكد وأقوى، ومن الواضح أن علية الزجر لوجوب الكفارة في القتل الخطأ المنطوق به ـ مظنونة فقط؛ لاحتمال أن تكون العلة هي تدارك ما صدر من المخطىء من التساهل، وعدم التبيين في الرمي المؤدي إلى إفساد النفس المعصومة؛ كما ذهب إليه الأئمّة الثلاثة: أبو حنيفة، ومالك، وأحمد؛ ولهذا لم يقولوا بوجوب الكفارة في القتل العمد؛ لأن ما يتدارك به الأخف لا يصلح أن يتدارك به الأشد الأغلظ؛ وكما في قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ﴾ [المائدة: ٨٩]، فإنه يدل بمنطوقه على وجوب الكفارة في اليمين التي انعقدت؛ أي: اليمين غير الغموس، وهي: الحلف على أمر مستقبل ليفعله أو يتركه، ويدل بمفهومه ـ عند الإمام الشافعي أيضاً ـ على وجوبها في الغموس أيضاً؛ وهي: الحلف على أمر حال، أو ماض يتعمّد فيه الكذب؛ حيث قال: إنما وجبت الكفارة في المنعقدة بالحنث فيها زجراً عن هتك حرمة اسم الله ـ تعالىٰ ـ وإذا وجبت في المنعقدة للزجر، وجبت في الغموس بالأولى؛ لأن الداعي فيها إلى الزجر آكد وأقوى؛ لأنها إذا وجبت في المنعقدة بصيرورتها كاذبة، مع أنها لم تكن في الأصل كذلك؛ فلأنْ تجب في الغموس مع أنها كاذبة من الأصل أولى، ومن الواضح أن علية الزجر لوجوب الكفارة في يمين المنعقدة التي هي محل النطق ـ ظنيّة فقط؛ لاحتمال أن تكون العلة هي تدارك ما فرط فيه من هتك حرمة اسم الله ـ تعالىٰ ـ بالكفارة المحصلة للثواب المزيل للآثام، وهذا المعنى غير متحقق في اليمين الغموس؛ إذ هي كبيرة محضة، وما يتدارك به الأخف لا يصلح لأن يتدارك به الأغلظ.

(1) فينقسم الواجب باعتبار ذاته؛ أي: باعتبار نفس الفعل الذي تعلق به الوجوب إلى واجب معين، وإلى واجب مخيّر؛ لأن الوجوب ـ وهو أحد الأحكام الخمسة التي تقع صفة لفعل المكلف ـ لا =

هُوَ الْوَاجِبُ فِي نَفْسِ الأَمْرِ وَفِي عِلْمِ اللهِ تَعَالَىٰ، إلاَّ أَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُوم لَنا، وَهَذَا الْقَوْلُ ـ عِنْدَنَا ـ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الشَّرْعَ قَدْ صَرَّحَ بِأَنَّهُ يَجُوزُ لَهُ تَرْكُ أَيُّهِمَا كَانَ عِنْدَ الإِتْيَانِ بِغَيْرِهِ؛ وَذٰلِكَ

= يتعلق إلا بفعل معين من كل وجه، أو بفعل مبهم من وجه معين من وجه آخر، ولا يجوز باتفاق أن يتعلّق بفعل مبهم من كل وجهه؛ إذ لا فائدة في التكليف به، ضرورة أنه لا يصح القصد إلى المجهول المطلق، ومن شرط التكليف علم المكلف بما كلّف به.

فإن تعلق الوجوب بفعل معين من كل وجه؛ كالصلاة، والزكاة والحج، وغير ذلك ـ سمي ذلك الفعل: واجباً معيناً، وهو أغلب فروع الشريعة، ولا خلاف فيه؛ فيجب على المكلف به الإتيان به على التعيين، ولا يجوز الإخلال به.

وإن تعلق بفعل مبهم من أفعال معينة؛ أي: بأحدها لا بعينه؛ كخصال كفارة اليمين، فإنه معين من جهة كونها أحد ثلاثة معينة مبهم من جهة خصوص كل واحد منها، سمي واجباً مخيّراً.

هذا وقد يعتريك لأول وهلة إحساس بالتناقض في هذه التسمية (الواجب المخيّر) من أن الواجب هو: ما لا يجوز تركه، والمخيّر هو: ما يجوز تركه؛ فهما متنافيان، ولكنك إذا علمت أن متعلق الوجوب شيء، ومتعلق التخيير شيء آخر زال عنك هذا الإحساس، وأدركت ألا تنافي بينهما؛ لأن متعلق الوجوب أحد الخصال، وهو القدر المشترك بين الأفراد، وهذا أمر واحد، ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير إنما هو الإفراد؛ وهو خصوص الإطعام، أو الكسوة، أو العتق، وهذا متعدد، ولا وجوب فيه. فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه، والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه.

ثم هو على قسمين: قسم يجوز الجمع بين الأفعال كلها، ولا بد أن تكون أفرادها محصورة كخصال الكفارة؛ فإن الوجوب المدلول عليه بقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَـٰنَ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ إلخ، قد تعلق بواحد من الإطعام والكسوة والعتق، ومع ذلك يجوز إخراج الجميع، وقسم لا يجوز الجمع، ولا تكون أفراده إلا محصورة كذلك؛ كما إذا مات الإمام الأعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للإمامة بتحقق شروطها ـ فإنه يجب على الناس أن ينصبوا واحداً منهم، ولا يجوز نصب زيادة عليه؛ وكتزويج الولي موليته لأحد كفئين تقدما إليه يطلبان نكاحها.

والواجب المخيّر بقسميه هو محل النزاع بين العلماء؛ فقد اختلفوا فيه على النحو التالي:

أولاً: ذهب الجمهور من الأشاعرة، وعامة الفقهاء إلى أنه يجوز الأمر بواحد مبهم من أمور معينة على سبيل التخيير؛ فيجب على المكلّف الإتيان بأحدها في الجملة، ولا يجوز له الإخلال به؛ بأن يترك الجميع.

ثانياً: ذهب المعتزلة إلى أن الأمر بأشياء على التخيير يقتضي وجوب الكل، وفسّره أبو الحسين ـ وهو أحدهم ـ بأنه على معنى أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد، ولا يلزم الجمع بينها، بل له أن يختار منها ما شاء. وقال الإمام في البرهان: إن أبا هاشم اعترف بأن تارك خصال الكفارة لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أتى بها جميعاً ـ لا يثاب ثواب واجبات؛ لحصول الامتثال بواحدة. وبناء على ذلك التفسير والنقل عنهم يكون قولهم موافقاً لقول الجمهور؛ فلا حاجة إلى إبطال دعواهم؛ لأن الخلاف في اللفظ والتعبير، وليس في المعنى.

ثالثاً: إن الأمر بواحد من أشياء على التخيير يقتضي أن يكون الواجب واحداً معيناً عند الله، وإن كان مبهماً عندنا. وهذا القول يحتمل أحد الأمرين:

الأول: أنه معين، لا يختلف باختلاف المكلفين، فإن صادفه المكلف وفعله، فالأمر ظاهر، وإن فعل غيره سقط هو به.

=

يَقْتَضِي كَوْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَائِزَ التَّرْكِ عَلَىٰ بَعْضِ التَّقْدِيرَاتِ، وَوُجُوبُ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِعَيْنِهِ يَقْتَضِي كَوْنَهُ مَمْنُوعَ التَّرْكِ عَلَىٰ جَمِيعِ التَّقْدِيرَاتِ؛ وَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُتَنَاقِضٌ.

وأما الواجبُ المُخَيَّرُ فصورته كما ذكر: افعلْ هذا أو هذا، وكقوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ الآية [المائدة ٨٩].

وقدِ اختُلِفَ في كيفِيَّةِ دلالته، فقال الفقهاءُ: الواجب واحد لا بعينه، وقَرَّرُوهُ بأنه غيرُ مُمْتَنِعٍ عقلاً، وقد وَرَدَ سمعاً:

أمَّا جوازه عقلاً: فإن السَّيِّدَ إذا قال لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا الثوبِ، وبناءَ هذا الحائط، ولا أوجب عليك الجميعَ، ولا أُسَوِّغُ تركَ الجميع، وأَيُّهما فعلتَ بَدَلاً عنِ الآخرِ اكتفيتُ منك به ـ فلا يقال: إنه أوجبهما معاً، ولا أنه سَوَّغَ تركهما معاً؛ لتصريحه بخلافِ ذلك.

وأما الوقوع فبصريح القرآن؛ فإن «أو» لأحد الشيئين أوِ الأشياء.

قالت المعتزلة: الجمع بين الوجوب والتَّخْيِيرِ جمعٌ بين النقيضين؛ فإنَّ المُخَيَّرَ يسوغُ تركه، والواجب لا يسوغ تركه، والجمعَ بينهما جمع بين النقيضين.

وأُجِيبَ عنه: بأَنَّ شَرْطَ التناقض إيجادُ الجهة ومورد الوجوب/٢٣ب ومتعلقهُ أَحَدُ هذه الأمور من حيث كونُه أَحَدَها. ومورد التخييرِ تَعَيُّنُه كما يُؤْمَرُ بعتق رقبة، والخيرة في التعيين للمُعْتِق.

قالتِ المعتزلة: أحد هذه الأمور من حيثُ كونُه أَحَدَها ـ لا وجودَ له إلاَّ في الأذهانِ، والتكليف إنما يقع بالخارِجِيِّ، والخارجيُّ مُعَيَّنٌ.

وأُجِيبَ عنه بأَنَّ الواحد الخارجيَّ يخير من حيثُ طَابَقَ ما في الذهن، ولمَّا تَوَهَّمَتِ المعتزلة التناقض قالوا: يجبُ الجميعُ، ويسقطُ الفَرْضُ بفعل أحدهما؛ كما يجبُ فرضُ الكفاية على الجميع ويسقط بفعل البعض[1].

= **الثاني**: أنه معين يختلف باختلاف المكلفين، وهو ما يختاره المكلف، ويفعله بتوفيقه إلى اختيار ما عينه له، أو هو ما يعينه الله باختيار العبد.

ولما لم يكن صاحب هذا القول معروفاً عبّر عنه العلماء بقولهم: وقيل: فهو قول مجهول النسب، يرجم به الأشاعرة المعتزلة، ويرجم به المعتزلة الأشاعرة؛ ولذا سمي قول التراجم؛ وهو باطل باتفاق الفريقين المأخوذ من رمي كل منهما الآخر به.

ينظر: بحوث الحسيني ص ٦٣ـ ٦٥.

(١) فرض الكفاية: هو الفعل الذي طلب الشارع حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله، ومعناه: أن فرض الكفاية هو الفعل المطلوب حصوله في الجملة؛ أي: من غير نظر بالأصالة إلى الفاعل، وإنما المنظور إليه أولاً وبالذات إنما هو الفعل. أمّا الفاعل: فلا ينظر إليه إلا تبعاً للفعل ضرورة توقف حصوله على فاعل؛ ولذا كان فعل البعض كافياً في تحصيل المقصود منه، والخروج عن عهدته، ومن هنا سمّي فرض كفاية.

وقد اختلف العلماء فيمن يتعلق به التكليف بفرض الكفاية على مذهبين:

أحدهما: أنه واجب على بعض من المخاطبين بطلبه، وهو مقتضى كلام الإمام في «المحصول»، =

وَٱحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِوُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ إِذَا أَتَى الْمُكَلَّفُ بِجَمِيعِهَا: فَإِمَّا أَلاَّ يَسْتَحِقَّ ثَوابَ الْوَاجِبِ عَلَىٰ شَيْءٍ مِنْهَا؛ وَذٰلِكَ يَقْدَحُ فِي وُجُوبِهَا، أَوْ يَسْتَحِقَّ ثَوَابَ الْوَاجِبِ عَلَىٰ كُلِّهَا؛ وَهَذَا يَقْتَضِي كَوْنَ الْمَجْمُوعِ وَاجِباً، أَوْ يَسْتَحِقَّ ثَوَابَ الْوَاجِبِ عَلَىٰ وَاحِدٍ، لاَ بِعَيْنِهِ، وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ كُلَّ مَا دَخَلَ فِي الْوُجُودِ، فَهُوَ مُتَعَيِّنٌ فِي نَفْسِهِ؛ فَمَا لاَ يَكُونُ مُتَعَيِّناً فِي نَفْسِهِ، لاَ يَكُونُ مَوْجُوداً فِي نَفْسِهِ، وَمَا لاَ يَكُونُ مَوْجُوداً فِي نَفْسِهِ، يَمْتَنِعُ ٱسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ عَلَىٰ فِعْلِهِ.

وَلَمَّا بَطَلَتْ هٰذِهِ الأَقْسَامُ بِأَسْرِهَا، لَمْ يَبْقَ إِلاَّ قَوْلُنَا: إِنَّهُ يَسْتَحِقُّ ثَوَابَ الْوَاجِبِ عَلَىٰ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ فِي نَفْسِهِ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُعَيَّنٍ عِنْدَنَا؛ فَيَثْبُتُ أَنَّ ذٰلِكَ هُوَ الْحَقُّ.

الثَّانِي: أَنَّهُ إِذَا أَتَىٰ بِالْكُلِّ، فَالْفَرْضُ: إِمَّا أَنْ يَسْقُطَ بِالْكُلِّ، أَوْ بِوَاحِدٍ بِعَيْنِهِ، أَوْ بِوَاحِدٍ لاَ بِعَيْنِهِ، وَيَعُودُ التَّقْسِيمُ الأَوَّلُ فِيهِ.

ورد: بأن إيجابَ الجميع مخالِفٌ لصريح النَّصّ، ولا يمكن طَرْدُهُ في جميع الصور؛ فإنَّ من صور التخيير عَقْدَ الإمامة لأحد الشخصين المتساويين، والتزويجَ من أحدِ الكفئين، وطلاقَ أحد الزوجتين، وعِتْقَ أحد العبدين.

ويلزم عليه: أنَّ مَنْ وجب عليه إخراجُ مُدٍّ من طعام، وفي ملكه عشرة آلافِ مُدٍّ - وُجُوبُ الجميع، ومَنْ وجب عليه شراء رقبة، وقَدِرَ على شراء رقاب - يجبُ عليه شراءُ الجميع، ، وأكثر ذلك خلاف الإجماع.

قالوا: لو صَحَّ التكليف بأحد الفعلين لا بعينه لَصَحَّ تكليفُ أحد الشخصين لا بعينه، وذلك مُحَالٌ، بخلاف تعليق الطلب بأحد الفعلين لا بعينه؛ فإنه جائز؛ لأنه راجع إلى القول النفسيِّ أوِ اللفظيِّ، وكلاهما يتعلَّقُ ولا يؤثر، فلا يَمْتَنِعُ تعلُّقُهما بالمطلقات كالعلم، وبالمعين يخرج من عهدة المطلق لاشتماله عليه.

فإن قالوا: الاتفاقُ واقِعٌ على الأحكام، فإنَّا اتفقنا على أنه يَحْرُمُ تركُ الجميع، ويكفي الإتيان بواحد، فالخلاف لفظيٌّ.

قلنا: قد بَيَّنَّا عَوْدَ الخلاف إلى المعنى، ولَمَّا اعتقد صاحبُ الكتاب أنَّ الخلافَ لفظيٌّ - عَدَلَ عن إبطال هذا المذهب، وعنِ الاحتجاج لأصحابنا.

وأخذ في إبطالِ قولِ مَنْ زعم أنَّ الواجب مُعَيَّنٌ في نفس الأَمر وعند الله تعالى، وغيرُ معين عند المُكَلَّفِ.

= واختاره البيضاوي.

ثانيهما: أنه واجب على الكل، ولكن يسقط بفعل البعض، وهو مقتضى كلام الآمدي، واختاره ابن الحاجب، وجمهور العلماء.

ينظر: بحوث الحسيني ٧٤- ٧٥.

الثَّالِثُ: إِذَا تَرَكَ الْكُلَّ: فَإِمَّا أَلاَّ يَسْتَحِقَّ العِقَابَ أَصْلاً؛ وَذٰلِكَ يَقْدَحُ فِي وُجُوبِهَا، أَوْ يَسْتَحِقَّ الْعِقَابَ عَلَىٰ تَرْكِ الْكُلِّ؛ فَيَكُونُ الْمَجْمُوعُ وَاجِباً؛ وَهُوَ بَاطِلٌ، أَوْ يَسْتَحِقَّ الْعِقَابَ عَلَى تَرْكِ وَاحِدٍ لاَ بِعَيْنِهِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ كَمَا تَقَدَّمَ فِي الْوَجْهِ السَّابِقِ، أَوْ عَلَىٰ وَاحِدٍ بِعَيْنِهِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّهُ ـ عِنْدَنَا ـ يَسْتَحِقُّ عَلَىٰ فِعْلِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ثَوَابَ الْوَاجِبِ الْمُخَيَّرِ؛ لاَ ثَوَابَ الْوَاجِبِ الْمُعَيَّنِ؛ وَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ عَلَىٰ فِعْلِهَا ثَوَابَ أُمُورٍ كَانَ لَهُ تَرْكُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِشَرْطِ الإِتْيَانِ بِالآخَرِ، لاَ ثَوَابَ أُمُورٍ كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِ الإِتْيَانُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا

ودعواه الاتفاقَ على أنه لا يجبُ عليه الإتيانُ بالكُلّ ـ غَيْرُ مُسَلَّمٍ قَبْلَ الوقوعِ عند المعتزلة، وفيه وقع النزاع.

قوله: إلاَّ أنَّ من الناس مَنْ قال: إنَّ واحداً منهما هو الواجبُ في نفس الأمر وفي علم الله تعالى، إلاَّ أنه غير معلوم لنا.

إنما قال: «**من الناس**» لأن الأشعريَّةَ تعزو هذا المذهبَ إلى بعض المعتزلة، والمعتزلةَ تعزوه إلى بعض الأشعرية.

وَتَتِمَّةُ هذا المذهب أنه إن أوقع ما علمه الله تعالى واجباً فذاكَ، وإنْ أوقع غيره كان نفلاً دافعاً للوجوب رخصة.

قوله: «وهذا القول عندنا/ ٢٤أ باطل..» إلى آخره، حاصِلُهُ لزومُ التناقض، وما خُيِّرَ فيه جائزُ الترك على بعض التقديراتِ، والمُعَيَّنُ ممنوعُ الترك على كُلِّ التقديرات؛ فلا يجتمعان.

ويمكن أن يقال: إنما يلزمُ التناقضُ أنْ لو كان التعيينُ والتخييرُ باعتبارِ جهة واحدة.

أما إذا كان التعيينُ بالنسبة إلى الله تعالى، والتخييرُ بالنسبة إلى العبد ـ فلا يسلم التناقض، بلِ الدليلُ على إبطالِ هذا المذهبِ أنَّ التكليفَ بِمُعَيَّنٍ عند الله تعالى غَيْرُ معينٍ للعبد، ولا طريقَ له إلى معرفة تعيينه ـ من تكليف المُحَالِ.

فإنْ قيل: المانع من أنَّ العبدَ لا يأتي إلاَّ بما عَلِمَ الله تعالى. فجوابه: أَنَّ اللهَ تعالى لا يُوجِبُ عليه إلاَّ بما يُعَيِّنُهُ العبد، أو أنه إذا أتى كان سبباً لإسقاط المُعَيَّنِ.

قلنا: الجواب عن الأول: أنَّ المأمورَ به لا بُدَّ وأن يكون معلوماً للمُكَلَّفِ؛ ليصحَّ قصدُه إلى الإتيانِ به، وإذا لم يعلمه إلاَّ بعد الإتيانِ به ـ تَقَدَّمَ المشروطُ على الشرطِ، وهو محال.

وعن الثاني: أنَّ الإجماعَ مُنْعَقِدٌ على تحقق الإيجاب قبل الامتثال.

وعن الثالث: أن الإجماع منعقد على أن العبد ممتثل بعين ما أتى به.

قوله: «احتجَّ الخصمُ بوجوه» وذكر وجوهاً ثلاثةً، حاصل الجمع يئُول إلى حرف واحد، وهو أنَّ للواجب أحكاماً وخواصَّ تتعلق بفعله وتركه:

فَمِمَّا يتعلق بفعله استحقاقُ ثوابِ الواجبِ، والخروجُ عن العهدة، ومِمَّا يتعلق بتركِه استحقاقُ العقابِ واللومِ.

عَلَى التَّعْيِينِ؛ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَسْقُطُ السُّؤَالُ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ يَسْقُطُ الْفَرْضُ - عِنْدَنَا - بِكُلٍّ وَاحِدٍ.

فَإِنْ قَالُوا: يَلْزَمُ أَنْ يَجْتَمِعَ عَلَى الأَثَرِ الْوَاحِدِ مُؤَثِّرَانِ مُسْتَقِلَّانِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ:

وهذه الأحكامُ مُعَلَّلَةٌ بالإتيانِ بالمأمورِ به وبتركه، فإذا أتى بجميع الخصال في الصورة المفروضة، أو تَرَكَ الجميعَ - فحصولُ ثوابِ الواجب والخروجُ عن عهدته بتقدير الفعلِ، والعقابُ واللومُ بتقدير التركِ:

إمَّا أن يُعَلَّلَ بالجميع: بمعنى أنَّ كل واحد منهما جزء العِلَّة، فيلزم أن يكونَ الجميع واجباً، وينتفي التخيير، أو بكُلٍّ واحد بعينه؛ فيلزمُ اجتماعُ المُؤَثِّراتِ العديدة على أثر واحد، وهو محال، أو واحدٍ لا على التعيين، والتعليل به يستدعي وجودَه، وغيرُ المُعَيَّنِ لا وجودَ له.

وتقريره: بأنَّ كُلَّ موجود مُتعيِّنٌ، وعكس نقيضه، وكُلَّ ما ليس بِمُتَعَيِّنٍ لا يكون موجوداً، وما لا يقبلُ الوجودَ غيرُ مُمْكِنٍ، وما ليس بممكن لا يكون مقدوراً، وما ليس بمقدورٍ لا يتعلَّقُ به طَلَبٌ، لا بالفعل ولا بالترك؛ فلا يكونُ سبباً في الثواب ولا في العقاب.

أو بِمُعَيَّنٍ عندنا: وهو خلاف الفَرْضِ، فيتعينُ أن يكونَ معيناً عند الله تعالى، غيرَ معينٍ عندنا، وهو المطلوب.

والجواب الحق: أن قوله: «إنَّ غيرَ المعين لا وُجُودَ له»، إنْ عَنَى أنَّه لا وجودَ له متجرِّداً فَمُسلَّمٌ، ولا ندعى وقوع التكليف به على هذا الوجه؛ فإنه محال، وإنْ عَنَى به أنه لا وجودَ له/ ٢٤ب مع ما يُمَيِّزُه، فليس الأمر كذلك؛ فإنَّ هذا الإنسانَ المعين إنسانٌ، وهذا الدينارَ المعين دينارٌ.

وإذا تقرر أنَّ له وجوداً بهذا الاعتبار، فلا مانع من تَعَلُّقِ الطلب والتكليف به، من جهة ما شارك به غَيْرَهُ، لا من جهة ما تَمَيَّزَ به، وعلى هذا وجوبُ سائر المُطْلَقاتِ في الشرع؛ كوجوب دينارٍ أو درهم أو شاة أو صاع أو ضمانِ مِثْلٍ، أو قيمة مُتْلَفٍ، أو عِتْقِ رقبة، ويخرجُ من جميع ذلك بالمعين؛ لما فيه من الوجه الذي يكون به مطلقاً.

قوله: «والجواب عن الأول: أن عندنا أنه يستحق على فعل كل واحد منهما ثواب الواجب المخير لا المعين».

حاصل كلامه: أن يقول: إنَّ الواجب المُخَيَّرَ رُتْبَةٌ بين النَّدْبِ والواجب المعين؛ فإنَّ الحكمة تقتضي أنْ يترتبَ على كل مرتبة ما يناسبها، فإذا وجب أن يُقَابَلَ المندوبُ بخُمْسِ درجة من الثواب مثلاً، وأنْ يقابلَ الواجبَ المعين منه ضِعْفَاهُ - اقتضى أنْ يقابلَ المُخَيَّرَ ضِعْفَهُ مثلاً، وهي مرتبة بين المرتبتين.

والجواب الحقُّ: أنه لا يخلو إمَّا أن يأتيَ بالجميع على جهة الترتيب أو المَعِيَّةِ، فإنْ أتى بها على الترتيب، كان ثوابُ الواجب مرتباً على الأول، وما عداه نفل؛ لأنه يَسُوغُ تركُه حينئذٍ مطلقاً.

وإنْ أتى بها معاً فيضافُ ثوابُ الواجب إلى أعلاها إن تفاوتت؛ لأنه لو اقتصر عليه لاستحقَّ

فَنَقُولُ: هٰذِهِ الأَسْبَابُ ـ عِنْدَنَا ـ مُعَرِّفَاتٌ، لاَ مُوجِبَاتٌ، وَلاَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَجْتَمِعَ عَلَىٰ مَدْلُولٍ وَاحِدٍ دَلاَئِلُ كَثِيرَةٌ.

عليه ثوابَ الواجب، فإضافَةُ غيرِهِ إليه لاَ يُنْقِصُهُ، وإن تساوت فإلى أحدها. وإن تَرَكَ الجميعَ عُوقِبَ على أقلِّها؛ لأنه لو اقتصر عليه لأجزأه.

وقد ضَعَّفَ صاحب الكتابِ هذا الجوابَ، وَعَدَلَ إلى الجواب المذكور في الكتاب، وما ذكره غيرُ لازم؛ فإنه لا يلزم من تَعَيُّنِهِ في حالة ـ بحكم الحال ـ تَعَيُّنُهُ في أَصْلِ التكليف.

ومما يُنَبَّهُ له: أنه ذكر في هذه الحجج أن مِنْ لازِمِ الواجبِ استحقاقَ الثواب على فعله، واستحقاقَ العقاب على تركه، وهذا اللفظُ يوهم بمذهب المعتزلة، وهو أنه يجب على اللهِ تعالى إثابَةُ المطيع؛ لأن العقولَ تقتضي ترتيبَ الإحسانِ على فعل المُحْسِن، ولا يَحْسُنُ من الله تعالى تَرْكُ ذلك؛ لأنه نقيضُ الحِكْمَةِ، وكذلك يقتضي ترتيبَ العقوبة على إساءَة المُسِيءِ عند عدم التوبة؛ لأن تركه إغراءٌ بالمخالفة، وهذه أصول باطلة؛ لأنها مبنية على التحسين والتقبيح العقليِّ[1].

---

(١) يطلق الحسن والقبح على ملاءمة الغرض، وعدم ملاءمته فما لاءم الغرض فهو حسن، وما نافاه فقبيح.
وهو بهذا المعنى قد يعبّر عنه بالمصلحة والمفسدة؛ فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة. وقد اتفق الجميع على أنهما بهذا المعنى عقليان ويختلفان بالاعتبار؛ إذ أن قتل الملك الكبير مثلاً مصلحة لأعدائه، وموافق لغرضهم.. ومفسدة لأوليائه، ومخالف لغرضهم؛ فدل هذا الاختلاف على أنه أمر ـ إضافي ـ لا صفة حقيقية، وإلا لم تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصين، قد يقال: إن المراد بالغرض: غرض الفاعل ـ كما هو الظاهر ـ ولا شك أن القتل إذا صدر عن الأعداء كان ملائماً لغرضهم دائماً، وإذا صدر عن الأولياء يكون مخالفاً له كذلك؛ فلم يختلف بالاعتبار؛ فيكون صفة حقيقية، لا أمراً إضافيًا.
فنقول: إن الفعل إذا صدر عن شخص، فقد يلائمه في وقت دون آخر؛ وذلك كما إذا تحوّلت عداوته مثلاً إلى محبة؛ فيختلف الفعل ملاءمة ومنافرة بالنسبة إليه.
ثم إن إطلاق الحسن والقبح بهذا المعنى اصطلاح عامي مشهور، وهم لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله؛ إذا خالف غرضهم؛ ولذلك يسبون الدهر والفلك، وهم يعلمون أن الفلك مسخر فقط؛ ولذلك قال ﷺ: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»، وكما يطلق الحسن والقبح على ما تقدم يطلق على ملاءمة الطبع أو منافرته؛ فما لاءم الطبع فحسن، وما نافره فقبيح، وذلك كحسن الحلو، وقبح المر.
وإطلاق الحسن والقبح بهذا المعنى كإطلاقه على الصور؛ ولذا من يميل طبعه إلى صورة يقضي بحسنها، ومن ينفر طبعه عن صورة يقضي بقبحها.
وهو بهذا المعنى عقلي أيضاً بالاتفاق، ويختلف بالاعتبار؛ لأن كثيراً من الأشياء تميل إليها بعض الطباع؛ لملاءمتها لها، وتنفر عنها أخرى؛ فتكون حسنة عند الأولى، وقبيحة عند الثانية.
ثم إنه بهذا المعنى يغاير المعنى الأول؛ إذ إن تناول الأدوية المرة حسن بالمعنى الأول؛ لملاءمته =

= للغرض، وقبيح بالمعنى الثاني؛ لمنافرته للطبع، وتناول الأشربة اللذيذة الطعم الضارة بالجسم، أو العقل من المصالح والمفاسد.

فاتفق الجميع على أنه عقلي، لكنهم اختلفوا في استلزامه للحكم في الفعل: فذهبت المعتزلة إلى أن كلاً من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله ـ تعالىٰ ـ فلو لم يجىء الشرع بأن لم ترسل الرسل، ولم تنزل الكتب، وأوجد الله الأفعال؛ لوجبت الأحكام؛ على حسب ما فصل، وجاءت به الشريعة الحقة.
ثم إنهم جعلوا هذا الاستلزام عامًا لا خاصًا بفعل دون آخر؛ ما دام العقل أدرك جهة المصلحة أو المفسدة، وعلم الحسن أو القبح. وذهب المتأخرون من الحنفية إلى عدم استلزامهما له في أي فعل، بل كل ما هنالك أنهما يجعلان الفعل صالحاً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه؛ قالوا: لأن ما أدرك العقل حسنه راجح؛ وكذا ما أدرك العقل قبحه، ونقيضها مرجوح.
بمعنى: أن صفة الحسن إذا قامت بفعل بسبب ما فيه من مصلحة ـ رجحت جانب الأمر به على جانب الأمر بنقيضه القبيح، وصفة القبح إذا قامت بفعل بسبب ما فيه من مفسدة ـ رجحت جانب النهي عنه على جانب النهي عن نقيضه الحسن؛ عملاً في ذلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة كمال لله تعالىٰ.

والحاصل: أنه لا حكم عند هؤلاء المحققين إلا من خطاب الله اللفظي؛ فما لم يرسل الله رسولاً، وينزل عليه كتاباً؛ فليس هناك أمر ولا نهي ولا حكم مهما أدرك العقل من المصالح، أو المفاسد في الأفعال. وخلاصة مذهبهم أنهم يقولون: أنه لا بد أن يكون الفعل المأمور به قبل أن يؤمر به صالحاً للأمر به بأن تكون فيه مصلحة تقتضي حسنه، وتجعله صالحاً لأن يكون مناطاً للمدح والثواب على الفعل والذم والعقاب على الترك، ولا بد أن يكون الفعل المنهي عنه قبل أن ينهى عنه صالحاً للنهي عنه؛ بأن يكون فيه مفسدة تقتضي قبحه، وتجعله صالحاً لأن يكون مناطاً للعقاب على الفعل، والثواب على الكف عنه؛ هذا ما ذهب إليه المتأخرون.
وذهب المتقدمون منهم؛ كالشيخ أبي منصور ومن تبعه، وهم أكثر مشايخ سمرقند، ووافقهم البعض فيما ذهبوا إليه؛ كالإمام فخر الإسلام وصدر الشريعة؛ أقول: ذهب هؤلاء إلى موافقة المعتزلة في استلزام إدراك الحسن والقبح الحكم قبل مجيء الشرع.
لكن موافقتهم للمعتزلة لا في جميع الأحكام، بل في البعض؛ فقالوا: إن العقل قد يستقِل في إدراك بعض أحكامه ـ تعالىٰ ـ وذلك كوجوب الإيمان، وحرمة الكفر.
لم يطلق هؤلاء المتقدمون القول على عواهنه فيما ذهبوا إليه، بل كان لهم عضد في ذلك من كلام إمامهم؛ إذ استندوا في ذلك إلى ما رواه الحاكم في المنتقي عن الإمام الهمام أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالىٰ ـ أنه قال: (لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السمٰوات والأرض وخلق نفسه)، ولما روي عنه أيضاً؛ إذ قال: (لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم).
وقد علق صاحب فواتح الرحموت على الرواية الأولى بقوله: لعل المراد بقول الإمام: «لا عذر... إلخ» الرواية؛ أي: بعد مضي مدة التأمل؛ فإن التأمل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب.
وقد نبه صاحب «المسلم» على أن هذا التوجيه للرواية قد أشار إليه الإمام فخر الإسلام ناقلاً عباراته في ذلك؛ فقال حيث قال ـ أعني: الإمام ـ : (ومعنى قولنا: إنه يكلف بالفعل نريد به: أنه إذا أعانه بالتجربة؛ فولاه وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في السفيه، إذا بلغ خمساً وعشرين سنة لا يمنع منه ماله؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة؛ فلابد =

= أن يزداد رشداً، ثم قال: وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع).

وقال في شرح أصوله: لأن إدراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة. وقال أيضاً في الشرح: لا عذر له بعد الإمهال، لا في ابتداء العقل.

وفرع على هذا التوجيه: أن من لم تبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئاً من الكفر والإيمان في ابتداء العقل، كان معذوراً؛ لأنه لم تمضِ عليه مدة التأمل. ولو اعتقد الكفر لم يكن معذوراً؛ لأن اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الإيمان مع القدرة على تحصيله بالتأمّل، وأنه تأمل؛ فاختار الكفر.

هذا هو مذهب المتقدمين من الحنفية في تلك المسألة، وما استندوا إليه من أقوال إمامهم.

ولنرجع مرة أخرى إلى المتأخرين؛ لنتعرف رأيهم في أقوال إمامهم، وكيف انتحوا ناحية مخالفة لظاهر تصاريحه.

فنقول: إن ابن عين الدولة نقل عن المتأخرين رأيهم في رواية: لا عذر لأبي حنيفة بما حاصله أنها في شأن ما بعد البعثة.

إذ قال أئمة بخارى: الذين شاهدناهم كانوا على القول بعدم وجوب شيء، أو تحريم شيء، وحكموا بأن المراد من رواية: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه... الخ» الرواية: بعد البعثة.

هذا رأيهم بالنسبة إلى تلك الرواية، ولا شكّ أن هذا الحمل لا يمكن بالنسبة لرواية: (لو لم يبعث الله رسولاً، لوجب على الخلق معرفته بعقولهم)، بل إن تلك الرواية تكاد تجعل الحمل في الرواية الأولى على ما بعد البعثة بعيداً عما أراده أبو حنيفة منها.

وقد حاول البعض الإجابة عن تلك بما هو جدير بالاعتبار، لولا أن ظاهر اللفظ لا يعطيه؛ إذ قال ذلك المجيب: إن المراد بالوجوب في تلك الرواية: الوجوب العرفي؛ بمعنى: الذي هو أولى؛ هذا على أني لا أرى موجباً لتحمل أجوبة لا تكاد تنفع؛ تبريراً لما ذهبوا إليه في تلك المسألة؛ إذ ما المانع من مخالفة رأي إمامهم في تلك المسألة، إذا كان ذلك ما ذهب إليه؟ ولكننا نعود فنقول: هذا ما وقع منهم.

يفهم مما تقدم أن النزاع في مسألة الحسن والقبح، وما جرت إليه من استلزام الحكم، وعدم استلزامه - يتلخص في أن هناك أربعة مذاهب:

الأول: مذهب الشيخ أبي الحسن، ومن تبعه، وحاصله: أن الحسن والقبح في الأفعال شرعي؛ وكذا الحكم.

المذهب الثاني: أنهما عقليان، وهما مناطان لتعلق الحكم من الحكيم، فإذا أدركا في فعل - أي فعل كان - تعلق الحكم من الله - تعالىٰ - بذمة العبد بالنسبة إلى ذلك الفعل؛ وهو مذهب المعتزلة.

الثالث: أنهما عقليان ومناطان لتعلق الحكم من الله - تعالىٰ - في ذمة العبد، عند إدراكهما في بعض الأفعال، دون البعض؛ وهو مذهب أبي منصور، ومن نحا نحوه من متقدمي الحنفية، إلا أنه لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي؛ كما لا تجب بعد ورود الشرع؛ لاحتمال العفو؛ بخلاف المعتزلة بناء على وجوب العدل عندهم.

الرابع: أنهما عقليان، وليسا موجبين للحكم، ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد، وهو مختار المتأخرين منهم، وقد اختاره الكثير من المتأخرين من غيرهم.

وليس النزاع في تلك المسألة - كما يفهم من كلام الإمام الفخر - من أن العقل علة موجبة للحكم عند المعتزلة، وعند الأشعرية مهدرة لا اعتبار له، وعند الحنفية لا هذا ولا ذاك، بل العقل يوجب =

= أهلية الحكم، وتعلق الحكم من العليم الخبير. لأن جميع المسلمين مجمعون على أنه لا حاكم إلا الله تعالىٰ.

وعلم من التحرير السابق للمذاهب: أن جماعة المتأخرين من الحنفية يوافقون الأشاعرة في أنه لا حكم قبل البعثة لأحد من الرسل، ويخالفونهم في وجود صفتي حسن وقبح تابعتين لما في الأفعال من مصلحة، أو مفسدة.

ويوافقون المعتزلة في وجود تينك الصفتين، ويخالفونهم في استلزامهما حكماً في الأفعال من وجوب وحرمة قبل البعثة؛ فلا يلزم عندهم من كون الفعل مصلحة، أو مفسدة وحسناً، أو قبيحاً أن يكون لله فيه حكم قبل البعثة لأحد من الرسل. بخلاف المتقدمين منهم؛ فإنهم يوافقون المعتزلة في استلزام تلك الأحكام في بعض الأفعال؛ هذا وإذا علمنا أن من عدا الأشاعرة من الحنفية عموماً والمعتزلة ـ قائلون بوجوب صلاحية الفعل المأمور به للأمر به قبله، وصلاحية المنهي عنه للنهي عنه كذلك، وأن الأشاعرة قائلون بعدم وجوب شيء من ذلك مما تقدم سالفاً ـ علمنا أن الاختلاف في تلك المسألة مبني على الاختلاف في وجوب مراعاة الحكمة في جميع الأفعال التي تصدر عن الباري جلّ شأنه.

أو بعبارة أخرى: علمنا أنه مبني على أنه هل لا بد في إقدام الفاعل ـ جلّ شأنه ـ على فعل ما من داع غير القدرة والإرادة يرجح جانب الفعل على جانب الترك، أو ليس ذلك بمحتم.

فلما قال بالأول المعتزلة والحنفية، بنوا على ذلك مسألة التحسين والتقبيح، وقالوا: إن الفعل قد يصل إلى إدراك حسن الفعل، أو قبحه، بإدراك ما فيه من مصلحة، أو مفسدة.

وقالت المعتزلة: إن الأحكام يجب أن تكون طبقاً لما أدركه العقل، وبنوا على مسألة التحسين والتقبيح وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، ووجوب الثواب والعقاب والعوض عن الآلام... إلخ ما قالوا، ولما قالت الأشاعرة بالنافي لما قام عندهم من الأدلّة نفوا عقلية الحسن والقبح.

ورد إشكال انبنى على الخلاف في تلك المسألة، أو بعبارة أصرح: انبنى على موافقة الحنفية للمعتزلة في العقلية.

وحاصله: أنه إذا كان جميع الحنفية والمعتزلة متفقين على التسليم بعقلية الحسن والقبح ـ صح أن يقال بعدم الفرق بينهما في شيء من تلك المسألة؛ أعني: أنه لا يصح أن يقال من قبل الحنفية بعد استلزام ذلك للحكم في الكل، أو في البعض.

وبيان ذلك: أنه إن أريد بالحكم الخطاب ـ أعني: خطاب الله تعالىٰ ـ فلا خطاب قبل ورود الشرع بالاتفاق: فلا يجيء قول المعتزلة أن الحكم ثابت قبل البعثة تبعاً لما في الأفعال من المصالح والمفاسد. وإن أريد به: كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب؛ فبعد تسليم الحنفية بعقلية الحسن والقبح لا يتأتى لهم إنكاره مطلقاً بالنسبة لجماعة المتأخرين، وفي البعض بالنسبة للماتريدية؛ فلا نزاع بينهما في الحقيقة إلا في اللفظ؛ فمن قال: يتعلق الحكم بالفعل قبل الشرع ـ أعني: المعتزلة ـ أراد به: المعنى الثاني، ومن نفاه، فقد نفاه بالمعنى الأول.

ودفع هذا الإشكال بأن الحكم المختلف فيه بينهما ـ ليس بأحد المعنيين؛ حتى يكون النزاع لفظيًا؛ كما زعم المستشكل.

بل المراد به: اشتغال ذِمة العبد؛ أعني: اعتبار الشارع أن في ذمة العبد الفعل، أو الكف جبراً.

ولا شك أن هذا المعنى غير الخطاب، وغير كون الفعل مناطاً للثواب.

ينظر: الحسن والقبح لشيخنا محمد أحمد غراب.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ العِقَابَ عَلَىٰ تَرْكِ الْمَجْمُوعِ، وَلاَ يَلْزَمُ مِنَ الْمَنْعِ مِنْ تَرْكِ الْمَجْمُوعِ الْمَنْعُ مِنْ تَرْكِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ آحَادِ الْمَجْمُوعِ؛ وَهُوَ ظَاهِرٌ غَنِيٌّ عَنِ الْبَيَانِ.

الْمَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ

الْفِعْلُ بِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ الْوَقْتِ، يَقَعُ عَلَىٰ ثَلاَثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ زَائِداً عَنِ الْوَقْتِ، وَالتَّكْلِيفُ بِهِ لاَ يَجُوزُ، إِلاَّ عِنْدَ مَنْ يُجَوِّزُ تَكْلِيفَ مَا لاَ يُطَاقُ، أَوْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ إِيجَابَ الْقَضَاءِ؛ كَمَا إِذَا طَهُرَتِ الحَائِضُ أَوْ بَلَغَ الْغُلاَمُ، وَبَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا لاَ يَسَعُ إِلاَّ رَكْعَةً وَاحِدَةً، أَوْ أَقَلَّ.

وإن عَنَى أنه يستحق الثوابَ وعداً من الله فهو حق، وكذلك استحقاق العقابِ بالوعيد، وهو مُتَعَلِّقٌ عندنا بمشيئة الله تعالى، وقد ورد أنه سبحانه وتعالى لا يعفو عن الكُفَّارِ؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾/ [النساء: ٤٨].

[المسألة التاسعة]

في هذه المسألة ثلاثة أوجه: ـ

أحدها: أنَّ الجميع يكون قضاء[١].

---

(١) هو فعل العبادة بعد وقتها المقدّر لها شرعاً.

وما قيل في الفعل وإضافته إلى العبادة يقال ههنا.

وقوله: (بعد وقتها المقدّر لها شرعاً) يخرج الأداء والإعادة؛ لأن كلاً منهما فعل للعبادة في وقتها؛ كما يخرج التعجيل؛ لأنه فعل العبادة قبل وقتها.

والقضاء الذي سبق تعريفه ينقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: قضاء كان أداؤه واجباً؛ كقضاء الصلاة المتروكة، ولم تفعل في وقتها قصداً بلا عذر.

الثاني: قضاء لم يكن الأداء فيه واجباً، ولكنه كان ممكناً شرعاً وعقلاً؛ كقضاء ما تركه كل من المريض والمسافر من الصوم؛ فإن كلا منهما لم يجب عليه الأداء؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وهو مع عدم وجوبه لا مانع منه شرعاً ولا عقلاً؛ إذ في استطاعة كل منهما أن يصوم.

الثالث: قضاء لم يكن الأداء فيه واجباً، وليس ممكناً عقلاً؛ كقضاء الشخص لصلاة نام عنها؛ حتى خرج وقتها؛ فالصلاة غير واجبة على النائم حال نومه لرفع القلم عنه، وأداؤها مع النوم مستحيل عقلاً؛ لأن القصد إلى العبادة مستحيل مع الغفلة عنها؛ إذ هو جمع بين النقيضين.

الرابع: قضاء لم يكن الأداء فيه واجباً، وليس ممكناً شرعاً؛ كقضاء الحائض لما فاتها من صيام مدة حيضها، فالصيام غير واجب عليها؛ لوجود المانع، وهو وإن كان ممكناً عقلاً؛ لكن الشارع منعها منه؛ فالمانع شرعي للنهي عن الصوم للإثم.

ينظر: بحوث الحسيني ٥١ـ ٥٢.

ثَانِيهَا: أَلاَّ يَكُونَ أَزْيَدَ وَلاَ أَنْقَصَ؛ وَهُوَ كَالأَمْرِ بِصَوْمِ يَوْمٍ وَاحِدٍ.

ثَالِثُهَا: أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ فَاضِلاً عَنِ الْفِعْلِ؛ وَهٰذَا هُوَ الْوَاجِبُ الْمُوَسَّعُ؛ وَاخْتَلَفُوا فِيهِ؛ فَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَوَّزَهُ:

أَمَّا الأَوَّلُونَ - فَقَدْ اخْتَلَفُوا عَلَى ثَلاَثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ: إِنَّ وُجُوبَ الصَّلاَةِ يَخْتَصُّ بِأَوَّلِ الْوَقْتِ؛ فَإِذَا أَتَىٰ بِهَا فِي آخِرِ الْوَقْتِ - كَانَ قَضَاءً.

ثانيها: أنَّ الجميع يكون أداء[1].

ثالثها: أنَّ ما أوقعه في الوقت أداءٌ، وما أوقعه خارج الوقت قضاءٌ.

قوله: «وثانيها ألاَّ يكون أزيد، ولا أنقص، وهو كالأمر بصوم يوم واحد».

قوله: «وثالثها أن يكون الوقت فاضلاً، وهذا هو الواجب الموسع».

ومثاله: إضافة وجوب صلاة الظهر من الزوال إلى مقدار القامة.

قوله: «واختلف الناس فيه: فمنهم من أنكره» والمنكرون له اختلفوا في تخريج ما ادعى وجوبه على التوسيع على أوجه:

قوله: «الأول: قول بعض الشافعية إنَّ وجوبَ الصلاة يختص بأول الوقت، فإذا أتى بها في آخر الوقت كان قضاء».

هذا الوجه لا يُعْرَفُ من مذهب الشافِعِيِّ - رحمه الله - ولعلَّهُ التبس عليه بوجه الإصطخريِّ[2]: أنَّ ما يُفْعَلُ فيما زاد على بيانِ جبريلَ عليه السلام في العصر، والصبح مثلاً - يُعَدُّ

---

(١) هو فعل العبادة كلها أو بعضها في الوقت المقدر لها شرعاً، ولم تسبق بإتيان مشتمل على نوع من الخلل. وتقييده بالعبادة يخرج المعاملة؛ إذ لا توصف بشيء من ذلك.
ومعنى: (كلها أو بعضها) إشارة إلى أن الصلاة إذا فعلت كلها في الوقت أو بعضها - ركعة عند الشافعية، وتكبيرة الإحرام عند الحنفية - فيه، والباقي خارجة كانت أداء. فإن قيل: إن هذا التعريف غير مانع؛ لأنه يدخل فيه قضاء رمضان في السنة الأولى بعد سنة الفوات؛ لأنه فعل في الوقت الذي حدّده الشارع لقضاء هذه العبادة؛ فيكون أداء بهذا الاعتبار مع أنه قضاء اتفاقاً.
قلنا: إن الشارع لم يحدد للقضاء سنة خاصة، وإنما جعل العمر كلّه زمناً للقضاء، وتحديد هذه السنة إنما كان لعدم وجوب الكفارة، وعدم الإثم فلا يكون داخلاً في التعريف؛ فلا وجه لهذا الاعتراض.
ينظر: بحوث الحسيني: ٤٩- ٥٠.

(٢) الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى، أبو سعيد الإصطخري: شيخ الشافعية ببغداد، ومحتسبها، وكان ورعاً زاهداً. قال أبو إسحاق: لما دخلت «بغداد» لم يكن بها من يستحق أن يدرس عليه إلا ابن سريج، وأبو سعيد الإصطخري. وحكى عن الداركي أنه قال: ما كان أبو إسحاق المروزي يفتي بحضرة الإصطخري إلا بإذنه، وولي قضاء «قم»، وحسبة بغداد. له مصنفات مفيدة. توفي سنة =

وَالثَّانِي: قَوْلُ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ، وَهُوَ: أَنَّ الْوُجُوبَ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ؛ فَإِذَا أَتَىٰ بِالْفِعْلِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ ـ كَانَ ذٰلِكَ مُعَجَّلاً؛ كَمَا إِذَا أَدَّى الزَّكَاةَ قَبْلَ حَوَلَانِ الْحَوْلِ.

وَثَالِثُهَا: مَا حُكِيَ عَنِ الْكَرْخِيِّ، وَهُوَ: أَنَّ الصَّلَاةَ الْمَأْتِيَّ بِهَا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مَوْقُوفَةٌ: فَإِنْ أَدْرَكَ الْمُصَلِّي آخِرَ الْوَقْتِ، وَلَكِنَّهُ لَيْسَ عَلَىٰ صِفَةِ الْمُكَلَّفِينَ ـ كَانَ [مَا] فَعَلَهُ نَفْلاً، وَإِنْ أَدْرَكَهُ عَلَىٰ صِفَةِ الْمُكَلَّفِينَ ـ كَانَ [مَا] فَعَلَهُ وَاجِباً.

وَأَمَّا الْمُعْتَرِفُونَ بِثُبُوتِ الوَاجِبِ الْمُوَسَّعِ ـ وَهُمُ الْجُمْهُورُ ـ فَلَهُمْ قَوْلَانِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الْوُجُوبَ مُتَعَلِّقٌ بِكُلِّ الْوَقْتِ؛ لأَنَّهُ إِنَّمَا يَجُوزُ تَرْكُ الصَّلَاةِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ

قضاءً، وهو لا ينكر التوسعةَ، وإنما قصرها على بيانِ جبريل عليه السلام.

قوله: «والثاني: قول بعض الحنفية: إن الوجوبَ إنما يَحْصُلُ في آخرِ الوقت، فإذا أتى المُكَلَّفُ بالفعل في أول الوقت، كان بذلك مُعَجَّلاً، كما لو أدَّى الزكاة قبل تمام الحول».

قالوا: ووجه ذلك أن الصلاة في أول الوقت يسوغُ تركُها، وهذه حقيقة المندوبِ، أو المُسْتَعْجَلِ، وفي آخره لا يسوغ تركُها، وهذه حقيقة الواجِبِ فيتعين أن ما يفعله المكلف في أول الوقت يكون نفلاً أو استعجالاً، وهذا باطل؛ لأنه لو كان مستعجلاً لَصَحَّ بِنِيَّةِ التعجيل، ولا يصحُّ بالإجماع، وبهذا يَبْطُلُ قول مَنْ قال: إنها نَفْلٌ يدفع الفرض ولم ينفله؛ لأنها لو كانت نفلاً لصح بنية النفل.

قوله: «وثالثها ما حكى عن الكرخي[1] أنها موقوفة، فإن أدرك آخر الوقت وليس على صفة المكلفين ـ كان نفلاً وإن أدركه على صفة المُكَلَّفِينَ كان واجباً».

قال الغزالي ـ رحمه الله ـ في «المستصفى»[2]: «وهذا باطل بالإجماع، على أَنَّ من صَلَّى في أول الوقت ومات عَقِيْبَهُ، فإنه يكون مُؤَدِّياً للفرض.

قوله: وأما/ ٢٥ب المعترفون بِثُبُوتِ الواجب المُوَسَّعِ، وهم الجمهور ـ فلهم قولان:

= ٣٢٨هـ، وقد جاوز الثمانين.

ينظر: البداية والنهاية ١١/ ١٩٣، الأعلام ٢/ ١٩٢، تاريخ بغداد ٧/ ٢٦٨، طبقات الفقهاء للشيرازي (ص ٩١)، طبقات الشافعية للسبكي ٢/ ١٩٣، شذرات الذهب ٢/ ٣١٢، وفيات الأعيان ١/ ٣٧٥، ط. ابن قاضي شهبة ١/ ١٠٩.

(١) عبيد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن: فقيه، انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق، ولد ٢٦٠هـ، له رسالة في الأصول، التي عليها مدار فروع الحنفية، شرح الجامع الصغير، شرح الجامع الكبير. توفي في بغداد ٣٤٠هـ.
ينظر: الأعلام ٤/ ١٩٣، تاريخ بغداد ١٠/ ٣٥٣ـ ٣٥٥، الفوائد البهية ص ١٠٨ـ ١٠٩، هدية العارفين ١/ ٦٤٦.

(٢) ينظر: المستصفى (١/ ٦٩ـ ٧١).

إِلَىٰ بَدَلٍ، وَهُوَ الْعَزْمُ عَلَىٰ فِعْلِهَا.

الأول: أن الوجوب تعلق بكل الوقت.

ووجهوه بأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَجِبْرِيلَ ـ عليه السلام ـ صَلَّيَا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ، وَفي آخِرِهِ، وَقَالاَ: «مَا بَيْنَ هَذَيْنِ وَقْتٌ»[1].

---

(١) أخرجه أحمد (٣/ ٣٣٠)، والترمذي (١/ ٢٨١ـ ٢٨٣) كتاب: الصلاة، باب: ما جاء في مواقيت الصلاة، الحديث (١٥٠)، والنسائي (١/ ٢٥٥) كتاب: الصلاة، باب: آخر وقت العصر، والدارقطني (١/ ٢٥٧) كتاب: الصلاة، باب: إمامة جبرائيل، الحديث (٣)، والحاكم (١/ ١٩٥) كتاب: الصلاة، والبيهقي (١/ ٣٦٨) كتاب: الصلاة، باب: وقت المغرب، من حديث وهب بن كيسان، عن جابر بن عبد الله: «أن النبيّ ﷺ جاءه جبريل ـ عليه السلام ـ فقال له: قم فصله؛ فصلّى الظهر حين زالت الشمس، ثم جاءه العصر؛ فقال: قم فصله؛ فصلّى العصر حين صار ظل كل شيء مثله، ثم جاءه المغرب؛ فقال: قم فصله؛ فصلّى المغرب حين وجبت الشمس، ثم جاءه العشاء؛ فقال: قم فصله؛ فصلّى العشاء حين غاب الشفق، ثم جاء الفجر فقال: قم فصله؛ فصلّى الفجر حين برق الفجر، أو قال: سطع الفجر، ثم جاءه من الغد للظهر؛ فقال: قم فصله؛ فصلّى الظهر حين صار ظل كل شيء مثله، ثم جاءه العصر؛ فقال: قم فصله؛ فصلّى العصر حين صار ظل كل شيء مثليه، ثم جاءه المغرب وقتاً واحداً لم يزل عنه، ثم جاءه العشاء حين ذهب نصف الليل، أو قال: ثلث الليل؛ فصلّى العشاء، ثم جاءه الفجر حين أسفر جدًّا، فقال: قم فصله؛ فصلّى الفجر، ثم قال: ما بين هذين الوقتين وقت».

وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.

حديث جابر في المواقيت قد رواه عطاء بن أبي رباح، وعمرو بن دينار، وأبو الزبير، عن جابر بن عبد الله، عن النبيّ ﷺ، نحو حديث وهب بن كيسان، عن جابر. (وقال محمد ـ يعني: البخاري ـ : أصح شيء في المواقيت حديث جابر عن النبيّ ﷺ.

وقال الحاكم: هذا حديث صحيح مشهور، ووافقه الذهبي. وقال الزيلعي (١/ ٢٢٢): قال ابن القطان: هذا الحديث يجب أن يكون مرسلاً؛ لأن جابراً لم يذكر من حدثه بذلك، وجابر لم يشاهد ذلك صبيحة الإسراء؛ لما علم أنه أنصاري، إنما صحب بالمدينة، ولا يلزم ذلك في حديث أبي هريرة، وابن عباس؛ فإنهما رويا إمامة جبريل من قول النبيّ ﷺ.

وتعقبه ابن دقيق العيد؛ كما في «نصب الراية» (١/ ٢٢٣)؛ فقال: وهذا المرسل غير ضار؛ فمن أبعد البعد أن يكون جابر سمعه من تابعي، عن صحابي، وقد اشتهر أن مراسيل الصحابة مقبولة، وجهالة عينهم غير ضارة.

قلت: وقد صرح جابر بأن هذا من كلام النبيّ ﷺ؛ كما في «سنن الترمذي»؛ فقال: عن رسول الله ﷺ قال: «أمني جبريل»؛ فذكر الحديث.

وفي الباب عن جماعة من الصحابة منهم:

ابن عباس، وأبو هريرة، وأبو مسعود الأنصاري، وعمرو بن حزم، وأبو سعيد الخدري، وأنس.

أمّا حديث ابن عباس:

فأخرجه أبو داود (٣٩٣)، والترمذي (١٤٩)، والحاكم (١/ ١٩٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٨٧)، وابن الجارود (٧٨)، والدارقطني (١/ ٢٥٨)، والبيهقي (١/ ٣٦٤) من طريق =

وَالثَّانِي: لاَ حَاجَةَ أَلْبَتَّةَ إِلَىٰ هَذَا الْبَدَلِ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

قوله: إلا أنه إنما يجوز التركُ في أول الوقت إلى بَدَلٍ، وهو العَزْمُ.

هذا مذهب أكثر الفقهاء، والقاضي منا، وأبي علي[1]، . . . .

= عبد الرحمٰن بن الحارث بن عياش بن أبي ربيعة، عن حكيم، عن نافع بن جبير بن مطعم، عن ابن عباس بنحو حديث جابر.

وقال الترمذي: (حسن صحيح).

وقال الحاكم: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

وصححه ابن حبان، وابن خزيمة، فقد روياه في صحيحيهما؛ كما في «نصب الراية» (١/ ٢٢١).

لكن قال الزيلعي في «نصب الراية» (١/ ٢٢١): (وعبد الرحمٰن بن الحارث هذا تكلّم فيه أحمد، وقال: متروك الحديث)؛ هكذا حكاه ابن الجوزي في «كتاب الضعفاء»، وليّنه النسائي، وابن معين، وأبو حاتم الرازي، ووثقه ابن سعد، وابن حبان؛ قال في «الإمام»: ورواه أبو بكر بن خزيمة في «صحيحه». وقال ابن عبد البرّ في «التمهيد»: وقد تكلم بعض الناس في حديث ابن عباس هذا بكلام لا وجه له، ورواته كلهم مشهورون بالعلم. وقد أخرجه عبد الرزاق، عن الثوري، وابن أبي سبرة، عن عبد الرحمٰن بن الحارث بإسناده، وأخرجه ـ أيضاً ـ عن العمري، عن عمر بن نافع بن جبير بن مطعم، عن أبيه، عن ابن عباس نحوه. قال الشيخ: وكأنه اكتفى بشهرة العلم مع عدم الجرح الثابت، وأكّد هذه الرواية بمتابعة ابن أبي سبرة، عن عبد الرحمٰن، ومتابعة العمري، عن عمر بن نافع بن جبير بن مطعم، عن أبيه، وهي متابعة حسنة. اهـ.

وأمّا حديث أبي هريرة:

فأخرجه النسائي (١/ ٢٨٨)، والدارقطني (١/ ٢٥٨)، والحاكم (١/ ١٩٤)، والبيهقي (١/ ٣٦٩) بلفظ: «هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم؛ فصلّى الصبح حين طلع الفجر. . .» بنحو الحديث الأول.

وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

وأمّا حديث أبي مسعود الأنصاري:

فأخرجه أبو داود (٣٩٤)، والدارقطني (١/ ٢٥٧)، والحاكم (١/ ١٩٢)، والبيهقي (١/ ٣٦٣).

وقال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي.

وأمّا حديث عمرو بن حزم:

فأخرجه عبد الرزاق في «المصنف»؛ كما في «نصب الراية» (١/ ٢٢٥)، وعنه إسحاق بن راهويه في مسنده.

وأمّا حديث أبي سعيد الخدري:

فأخرجه أحمد (٣/ ٣٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٨٨).

وأمّا حديث أنس:

فأخرجه الدارقطني (١/ ٢٥٧)، من طريق قتادة عنه.

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي: من أئمة المعتزلة، رئيس علماء الكلام في عصره، ولد ٢٣٥هـ، إليه نسبة الطائفة الجبائية، له تفسير حافل رد عليه الأشعري، وله مقالات انفرد بها في المذهب. توفي سنة ٣٠٣هـ. =

وَٱعْلَمْ: أَنَّ حَقِيقَةَ الْوَاجِبِ الْمُوَسَّعِ، يَرْجِعُ ـ عِنْدَ التَّحْقِيقِ ـ إِلَى الْوَاجِبِ الْمُخَيَّرِ؛ فَإِنَّ الشَّارِعَ إِذَا قَالَ: «ٱفْعَلْ هَذَا الفِعْلَ: إِمَّا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ، أَوْ فِي وَسَطِهِ، أَوْ فِي آخِرِهِ، وَإِذَا لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ إِلاَّ قَدْرُ مَا لاَ يَفْضُلُ عَلَيْهِ، فَٱفْعَلْهُ لاَ مَحَالَةَ، وَلاَ تَتْرُكْهُ فِي ذٰلِكَ الْوَقْتِ»؛ فَقَوْلُهُ: «يَجِبُ عَلَيْكَ إِيقَاعُ هَذَا الفِعْلِ: إِمَّا فِي هَذَا الْوَقْتِ، أَوْ فِي ذٰلِكَ» ـ يَجْرِي مَجْرَىٰ قَوْلِنَا فِي الْوَاجِبِ الْمُخَيَّرِ: «إِنَّ الْوَاجِبَ: إِمَّا هَذَا، أَوْ ذَاكَ»؛ وَكَمَا أَنَّا نَصِفُهَا

وأبي هاشم[1] من المعتزلة.

قوله: «والثاني: أنه لا حاجةَ إلى هذا البَدَلِ، وهو المختارُ» وهذا مذهب بعضِ الفقهاء، واختيارُ أبي الحسين[2] من المعتزلة[3].

واحتجَّ مَنْ أوجب العزم: بأنه إنما يَتَمَيَّزُ تركُ الواجب في أول الوقت عن تركِ النَّفْلِ ـ بشرط البدل.

واحتجوا على أن البَدَلَ هو العزم، وعلى وجوبه بما تقدم في مسألة الفور.

ومَنْ لم يوجبه قال: البَدَلُ فِعْلُهُ في الوقت الثاني، والتخييرُ في صُوَرِ الصلاة المنسوبة إلى أول الوقت، ووسطه، وآخره، كالتخيير في تعيين الرقبة.

وقالوا: الواجب المُوَسَّعُ يرجعُ حاصله إلى الواجب المُخَيَّرِ كما ذُكِرَ.

قال المصنف: «ثم إذا ضاق هذا الوقتُ، ولم يبق إلاَّ مقدارُ ما يكونُ مساوياً للفعل ـ يضيق التكليفُ؛ فهذا هو المختارُ في هذا البابِ، وبه تزول جميع الإشكالاتُ».

ومما أُورِدَ على القول بالمُوَسَّعِ: أن المُكَلَّفَ إذا أَخَّرَ ومات في أثناء الوقت، فهل يَلْقَى الله عاصياً أوْ لا؟ فإنْ لم يعصِ، لم يبقَ للوجوب معنى معقول، وإنْ عصى فكيف يعصى، وقد فعل ماله أَنْ يفعلَه؟

وأُجِيبَ عنه: باختيار أنه يعصى، وإنما جُوِّزَ له التأخيرُ؛ بشرط سلامة العاقبة.

= ينظر: المقريزي ٢/٣٤٨، الوفيات ١/٤٨٠، البداية والنهاية ١١/١٢٥، اللباب ١/٢٠٨، مفتاح السعادة ٢/٣٥، الأعلام ٦/٢٥٦.

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من أبناء أبان مولى عثمان: عالمٌ بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة إلى كنيته «أبي هاشم»، وله مصنفات: منها «الشامل» في الفقه، و «تذكرة العالم»، و «العدة» في أصول الفقه.
انظر: المقريزي ٢/٣٤٨، وفيات الأعيان ١/٢٩٢، البداية والنهاية ١١/١٧٦، الأعلام ٤/٧.

(٢) محمد بن علي الطيب، أبو الحسين البصري: أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة. قال الخطيب البغدادي: له تصانيف، وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته. من كتبه: الإمامة، تصفح الأدلة، المعتمد في أصول الفقه، وغيرها. توفي ٤٣٦هـ.
ينظر: وفيات الأعيان ١/٤٨٢، تاريخ بغداد ٣/١٠٠، الأعلام ٦/٢٧٥.

(٣) ينظر: المعتمد ١/١٢٤.

بِالْوُجُوبِ، عَلَى مَعْنَىٰ أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ الإِخْلاَلُ بِجَمِيعِهَا، وَلاَ يَجِبُ الإِتْيَانُ بِجَمِيعِهَا، وَالأَمْرُ فِي ٱخْتِيَارِ أَيِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، كَانَ مُفَوَّضاً إِلَىٰ رَأْيِ الْمُكَلَّفِ ـ. فَكَذَا هَهُنَا: لاَ يَجوزُ لِلْمُكَلَّفِ إِخْلاَءُ جَمِيعِ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ عَنْ هَذَا الْفِعْلِ، وَلاَ يَجِبُ عَلَيْهِ إِيقَاعُهُ فِي جَمِيعِ أَجْزَاءِ هَذَا الْوَقْتِ، وَيَجُوزُ لَهُ إِيقَاعُهُ فِي أَيِّ جُزْءٍ كَانَ مِنْ أَجْزَاءِ هٰذَا الْوَقْتِ بَدَلاً عَنِ الآخَرِ، ثُمَّ إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ، وَلَمْ يَبْقَ لَهُ إِلاَّ مِقْدَارُ مَا يَكُونُ مُسَاوِياً لِلْفِعْلِ ـ يُضَيَّقُ التَّكْلِيفُ؛ فَهَذَا هُوَ الْمُخْتَارُ فِي هَذَا الْبَابِ؛ وَبِهِ تَزُولُ جَمِيعُ الإِشْكَالاَتِ.

وأُورِدَ عليه: أنَّ في اشتراط سلامة العاقبة رَبطَ التكليف بلَبْسٍ وَعَمَايَةٍ.

وأُجِيبَ عنه: بأن التكليفَ مُتَحَتِّمٌ، والمشروطَ بسلامة العاقبة جوازُ التأخير، والجواز ليس من التكليف؛ وهو كما أُبيحَ للإمامِ، والمُؤَدِّبِ، والزوجِ ـ التأديبُ؛ بشرط سلامة العاقبة.

والمنقولُ في الصلاة: لا يعصى على أَصَحِّ الوجهين، وفي الحج: أنه يَعْصِي على أصح الوجهين؛ لعِظَم الخطر بطول الزمان.

فرع: إذا غَلَبَ على ظَنِّهِ أنه لو لم يفعل لفات فَأَخَّرَ ـ عَصى بالإجماع. فإنْ بقي وأتى به بَعْدُ ذلك الوقتُ في وقتِ التوسعة، فهل يكونُ قضاءً أو أداءً؟

قال القاضي: يكون قضاءً؛ لأنه أَخَّرَهُ عن الوقت المعين له.

وقال الغزالي[1]، والأكثرون: يكون أداء، والظن الكاذب لا أثرَ له، وعصيانه بالتأخر لا يخرجُه عن كونه وقتاً له، كما غلب على ظنه دخولُ الوقت المعين له، وأخره ثم تبين بقاء الوقت؛ فإنه يكون أداء بالإجماع.

وقد تقدم: /١٢٦أ أنَّ الوجوب ينقسم بالنسبة إلى المأمور به إلى مُعَيَّنٍ ومُخَيَّرٍ، وبالنسبة إلى وقته إلى مضيق ومُوَسَّعٍ، وبالنسبة إلى المأمورين به إلى عَيْنٍ وكفاية، وقد مَرَّ البحثُ في القسمين الأولين.

وبقي البحث في الثالث، وهو الواجب على الكفاية ولم يذكره والحاجة ماسَّةٌ إلى تعيينه ولا شك أن الخطاب المتوجه على الجميع تارةً يتوجَّه على كُلِّ واحد، وتارة لا يتوجه على كل واحد.

والأول ينقسم إلى: ما يكون فعلُ البعض شرطاً في فعل الآخر، كصلاة الجمعة، وإلى ما [لا] يكون كذلك، كالصلوات الخمس.

والثاني: وهو المتوجه على الكل لا باعتبار كل واحد.

قال المصنف وجماعة: هو فرض الكفاية، ومثلوه بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى

---

(١) ينظر المستصفى ١/٦٩.

الْمَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ

الكُفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِفُرُوعِ الشَّرِيعَةِ؛ بِمَعْنَىٰ: أَنَّهُمْ كَمَا يُعَاقَبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ تَرْكِ الإِيمَانِ؛ فَكَذٰلِكَ يُعَاقَبُونَ ـ أَيْضاً ـ عَلَىٰ عَدَمِ إِتْيَانِهِمْ بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ.

ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران ١٠٤]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية بالإجماع؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة ١٢٢]، وغير ذلك.

وقال قوم: معنى فرض الكفاية توجُّهُ الخطاب على كُلِّ واحد، وسقوطُهُ بفعل البعض، وبهذا فارق المعين.

واحتجوا: بأنه لو لم يكن الخطاب لكل واحد ـ لما عصى بالتركِ كُلُّ واحد.

وعُورِضُوا: بأنه لو كان الخطابُ لكل واحد لما سَقَطَ بفعل البعض، فبهذا فارق المعين.

وأُجِيبَ: بأنه لا يُعَدُّ في سقوط الخطاب به غير الامتثالِ، كما يسقط بالنسخ والعجز، والسرُّ في سقوطه: أنهم إذا أُمِرُوا بغسل ميت، وتكفينه مثلاً، وفَعَلَ ذلك البعضُ ـ فقد حصل المطلوب، فبقاءُ الطلب على الباقين يكون تحصيل الحاصل؛ وهو محال.

واحتج الأولون: بأنه إذا صَحَّ الأمرُ بغير المعين، فليصح أمر غير المعين.

وفَرقَ الآخرون: بأن تَعَلُّقَ الأمر بالمأمور به راجع إلى الذكر، وأقول: ولا مانعَ من تعلقهما بالمطلق المُبْهَمِ، ويخرج عن عهدته بالمعين؛ لاشتماله عليه.

وأمَّا المأمور به فلازمه لُحُوقُ العقابِ، أو اللوم على تركه، وَيَمْتَنِعُ تَعَلُّقُهُمَا بغير المعين، وهو كخلق البياض، أو السواد في محل غير معين.

قالوا: فظاهر الخطاب في الآية دَالٌّ على ما ذكرنا.

أُجِيبوا: بأن ما ذكرناه قطعيٌّ، وما ذكرتموه ظنّيٌّ، فيتعين تأويلُه؛ جمعاً بين الأدلة.

وزاد المصنف فقال: والتكليف به مَنُوطٌ بغلبة الظن، فَإِنْ غلب على ظن البعض أن البعض الآخر أتى به ـ سقط عن الجميع.

وهذا ضعيف؛ فإنه يُؤَدِّي إلى التواكل، وتضييع الواجب، ولا شك أنه يكفي في التوجه وُرُودُ الخطاب، وإنما البحث في المسقط، والأمر فيه منقسم، فما يُتَصَوَّرُ/ ٢٦ب العلمُ بحصوله، كَمَيِّتٍ حاضر، خُوطِبَ بتغسيله وتكفينه ودفنه ـ فلا يسقطُ إلاَّ بالعلم بالامتثال.

وما يتقرر العلم به يكفي في إسقاطه الظن، كما في قيام طائفة بالجهاد لإعلاء كلمة الدين.

[المسألة العاشرة]

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

فذهب الأَشعريُّ، والقاضي، وأكثرُ أصحاب الشافعيِّ ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أنهم

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ المُقْتَضِيَ لِوُجُوبِ هٰذِهِ الأَعْمَالِ عَلَى الكُفَّارِ - قَائِمٌ؛ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة ٢١]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وَالْكُفْرُ غَيْرُ مَانِعٍ مِنْهَا؛ لأَنَّ الْكَافِرَ يُمْكِنُهُ أَنْ يُؤْمِنَ بِاللهِ، ثُمَّ بَعْدَ الإِيمَانِ

مُخَاطَبُون بالفروع[1].

وصار أبو هاشم، وأكثر الحنفية إلى أنهم غيرُ مخاطبين، وغلا أبو هاشم فقال: إنَّ المُحْدِثَ لا يُخاطَبُ بالصلاة إلا بعد إزالة حدثه، ونُسِبَ إلى خرق الإجماع.

وفرق قوم بين الأمر والنهي، فقالوا: يجوز التكليف بالمنهى، لأنَّ المقصودَ منه الترك، وهو حاصل بدون نِيَّة التقرُّبِ، بخلاف المأمور، وهو لا يلزمهم جواز الأمر بالمأمورات التي لا يشترط فيها نية التقرب.

وهذه المسألة لا يظهر فيها أثرُ الخلاف في الدنيا؛ فإن الكافر لا يصح منه العبادة مع كفره، وإذا آمن لا يُخَاطَبُ بقضاء ما فات؛ لأنَّ «الإِسْلاَمَ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ»، ولأن إيجابَ القضاء تنفيرٌ من الدخول فيه، وإنما أثره في تَضعيف العقاب في الآخرة.

وهذه مسألة فرعية، وإنما فرضها العلماءُ مثالاً لأصل، وهو أَنَّ التكليف بالمشروط حالةَ عدم الشرط هل يصح أو لا؟

وحرف المسألة: ينبىء على أن الإمكانَ المشروط هل يُشْتَرَطُ فيه التمكن الناجزُ أم لا؟

فَمَنِ اشترطه مَنَعَ ذلك، ومنِ اعتقد أَنَّ الشرطَ التَّمَكُّنُ على الجملة - وهو الحَقُّ - جَوَّزَ التكليفَ به؛ فإنه يمكنه الإتيان بالمشروط، والتوسل إليه بالإتيان بالشرط.

وتحقيقه بالإجماع على تكليف الدَّهْرِيِّ[2] بالإيمان بالرسولِ، المشروطِ بتقديم الإيمانِ بالله تعالى، والإجماعِ على أَمْرِ المُحْدِثِ بالصلاة بشرط تقديمِ الطهارة.

---

(١) من المتفق عليه أن الكفار مكلفون بأصول الدين؛ كالإيمان بالله - تعالىٰ - وغيره مما يتعلق بأصول الشريعة، وأنهم مخاطبون بالعقوبات؛ كالقصاص، والحدود، وبالمعاملات؛ كالبيع والإجارة وغيرهما مما لا يتوقف على الإيمان.
ثم اختلف العلماء في تكليفهم بالفروع التي تتوقف على الإيمان؛ كالصلاة والصيام وغيرهما، وكان خلافهم على مذاهب نحكيها فيما يلي:
المذهب الأول: أنهم مكلفون بها مطلقاً، وإلى هذا ذهب الجمهور من العلماء.
المذهب الثاني: أنهم غير مكلفين بها مطلقاً، وإلى هذا ذهب البعض من الفقهاء.
المذهب الثالث: أنهم مكلفون بالنواهي، دون الأوامر.

(٢) الدهريّ: نسبة إلى (الدهرية) فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر، واستناد الحوادث إلى الدهر؛ كما أخبر الله - تعالىٰ - عنهم بقوله: ﴿ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ [الجاثية: ٢٤]، وذهبوا إلى ترك العبادات رأساً؛ لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثم إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وسماء تقلع، وسحاب تقشع، وهواء تقمع، ويسمون بالملاحدة أيضاً، فهم عبدوا الله من حيث الهواية.
ينظر: كشاف الاصطلاحات ٣/ ٢٧٤- ٢٧٥.

يَأْتِي بِهَٰذِهِ الأَعْمَالِ؛ كَمَا أَنَّ الدَّهْرِيَّ مُكَلَّفٌ بِالإِيمَانِ بِالرَّسُولِ؛ عَلَىٰ مَعْنَىٰ: أَنَّهُ يُمْكِنُهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالإِيمَانِ بِاللهِ أَوَّلاً، ثُمَّ يَأْتِيَ بَعْدَهُ بِالإِيمَانِ بِالرَّسُولِ، وَالْمُحْدِثُ مَأْمُورٌ بِالصَّلاَةِ؛ بِمَعْنَىٰ: أَنَّهُ يُمْكِنُهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ أَوَّلاً، ثُمَّ يَأْتِيَ بِالصَّلاَةِ ثَانِياً.

حُجَّةُ الْمُخَالِفِ: لَوْ وُجِّهَتِ[1] الصَّلاَةُ عَلَى الكَافِرِ ـ لَوَجَبَتْ: إِمَّا فِي حَالِ الكُفْرِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ حَالَ الْكُفْرِ: لاَ يَصِحُّ صُدُورُهَا مِنْهُ، أَوْ بَعْدَ الْكُفْرِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ بَعْدَ الْكُفْرِ: تَسْقُطُ عَنْهُ جَمِيعُ التَّكَالِيفِ السَّالِفَةِ؛ بِالإِجْمَاعِ، وَلِقَوْلِهِ ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ: «الإِسْلاَمُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ».

الْجَوَابُ: أَنَّ مَحَلَّ النِّزَاعِ شَيْءٌ آخَرُ؛ وَهُوَ: أَنَّهُ إِذَا مَاتَ عَلَى الكُفْرِ، وَعُوقِبَ عَلَى الْكُفْرِ: فَهَلْ يُعَاقَبُ ـ أَيْضاً ـ عَلَىٰ تَرْكِ هَٰذِهِ الأَفْعَالِ؟! وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ لاَ يُبْطِلُ ذَٰلِكَ.

ولو شُرِطَ التمكنُ الناجزُ ـ لما صَحَّ التكليفُ بعبادة ذاتِ أجزاء جُمْلَةً، كالصلاة مثلاً.

هذا هو البحثُ في طَرَفِ الجواز، وهو حظ الأصوليين، وأما الوقوع فهو من مباحث الفروع، ويُكْتَفَى فيه بغلبات الظنون.

ويدل عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا / ٢٧أ يُضَٰعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ [الفرقان: ٦٨، ٦٩] وغيره.

قوله: «والدليل عليه: أَنَّ المُقْتَضِي لوجوب هذه الأعمال على الكافر قائم، وهو قوله تعالى: ﴿يَٰأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، يعني: وظاهِرُ «الناس» يَعُمُّ المؤمنين والكافرين، وهذا استدلال على الوقوع.

وقوله: «والكفرُ غيرُ مانع» وقَرَّرَهُ بالقياس على أَنَّ الدَّهْرِيَّ مُخَاطَبٌ بالإيمانِ بالرسول، والمُحْدِثَ مُخَاطَبٌ بالصلاة ـ هذا بحث في الجواز، وقد تقدم تقريرُه.

وقوله: «واحتجَّ المُخَالِفُ بأنه لو وجبتِ الصلاة على الكافر لوجبت: إما في حال الكفر وهو محال، أو بعده، وهو محال؛ لأن إيمانه يسقط عنه جميع التكاليف» ـ يعني أنه لا يُؤْمَرُ بالقضاءِ، فأشبه الحائِضَ من حيثُ إنها لم تُؤْمَرْ بالصلاة في حال الحيض، ولم تؤمر بالقضاءِ بعد زواله؛ فلم تكن مُخَاطَبَةً بالصلاة.

وجوابه: أَنَّ محل النزاع شيء آخر يعني في تضعيف العذابِ في الآخرة، هذا مع أن قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال ٣٨].

---

(١) في المخطوطة: وجبت.

الْمَسْأَلَةُ الْحَادِيَةَ عَشْرَةَ

الأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِمَا لاَ يَتِمُّ ذٰلِكَ الشَّيْءُ إِلاَّ بِهِ؛ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ الأَمْرُ مُطْلَقاً، وَبِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ الشَّرْطُ مَقْدُوراً لِلْمُكَلَّفِ.

وقوله ـ عليه الصلاة والسلام: «الإِسْلاَمُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ»[1] ـ مُشْعِرٌ بتوجه الخطاب؛ إذْ لا معنى لسقوط ما لم يَثْبُتْ.

[المسألة الحادية عشرة]

ما لا يَتِمُّ الواجبُ[2] إلاَّ به أقسام:

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٢٠٥) من طريق ليث بن سعد، عن يزيد بن أبي حبيب، عن ابن شماسة؛ أن عمرو بن العاص قال: «لما ألقى الله ـ عزّ وجلّ ـ في قلبي الإسلام، أتيت النبيّ ﷺ؛ ليبايعني؛ فبسط يده إليّ؛ فقلت: لا أبايعك يا رسول الله حتى تغفر لي ما تقدم من ذنبي، قال: فقال رسول الله ﷺ: يا عمرو، أما علمت أن الهجرة تجبّ ما قبلها من الذنوب، يا عمرو، أما علمت أن الإسلام يجبّ ما كان قبله من الذنوب».

وسنده صحيح.

وهو عند مسلم ١٩٢ ـ ١٢١ من طريق آخر عن يزيد به إلا أنه قال: «يهدم» بدل «يجبّ» في الموضعين، وبه زيادة.

(٢) ذهب أكثر العلماء إلى أن الأمر بالشيء يكون أمراً بما يتوقف عليه وجوده مطلقاً؛ سواء كان سبباً، أو شرطاً؛ وسواء كان كل منهما شرعيًا أو عقليًا، أو عاديًا بشرط أن يكون ما يتوقف وجود الشيء عليه مقدوراً للمكلف؛ بحيث يستطيع فعله، فإن لم يكن مقدوراً له؛ كإرادة الله ـ تعالىٰ ـ لصدور الفعل من المكلف، ووجود الداعية على الفعل، وهي العزم المصمم من المكلف عليه ـ لم يكن الأمر بالشيء أمراً به باتفاق العلماء؛ لأن الوجوب إنما يتعلق بفعل المكلف، وكل من إرادة الله، والعزم المصمم ـ ليس فعلاً له، أما إرادة الله لصدور الفعل من المكلف، وإن كان لا يوجد إلا بها؛ إذ لا يقع في ملكه إلا ما يريد، فواضح أنها ليست من فعل المكلف. وأما الداعية، وإن كان وقوع الفعل متوقفاً عليها؛ لتكون مرجحة لحصوله في وقت دون وقت، وإلا لكان وقوعه في بعضها دون بعض ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل؛ فهي مخلوقة لله ـ تعالىٰ ـ وليس مخلوقة للعبد، ولا هي من فعله؛ لأنها لو كانت مخلوقة للعبد؛ لكانت فعلاً له، وانتقل الكلام إليها في وقوعها في وقت دون وقت، فلا بد لها من داعية، وداعيتها كذلك إلى داعية، وهكذا فيلزم التسلسل وهو باطل؛ فبطل كونها من فعل العبد، وثبت كونها من فعل الله تعالىٰ.

الثاني: أن الأمر بالشيء يكون أمراً بالسبب فقط؛ سواء كان شرعيًا أو عقليًا، أو عاديًا، ولا يكون أمراً بالشرط مطلقاً.

الثالث: أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً بما يتوقف عليه مطلقاً؛ سواء كان شرطاً أو سبباً؛ وسواء كان كل منهما شرعيًا، أو عقليًا أو عاديًا.

الرابع: أن الأمر بالشيء يكون أمراً بما يتوقف عليه إذا كان شرطاً شرعيًا، ولا يكون أمراً بغيره من السبب مطلقاً، أو الشرط العقلي والعادي؛ وهو اختيار إمام الحرمين.

ينظر: بحوث الحسيني ٩٤ـ ٩٥.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الأَمْرَ ٱقْتَضَىٰ إِيجَابَ ذٰلِكَ الفِعْلِ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ؛ [وَ] لَوْ لَمْ يَقْتَضِ إِيجَابَ شَرْطِهِ، لَكَانَ قَدْ كُلِّفَ بِالْفِعْلِ حَالَ عَدَمِ شَرْطِهِ؛ وَهٰذَا تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ أَمَرَنَا بِفِعْلٍ بِشَرْطِ حُصُولِ ذٰلِكَ الشَّرْطِ؛ غَايَةُ مَا فِي البَابِ أَنْ يُقَالَ: هَذَا عُدُولٌ عَنِ الظَّاهِرِ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ يَقْتَضِي إِيجَابَ الْفِعْلِ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ، فَتَخْصِيصُ الإِيجَابِ بِزَمَانِ حُصُولِ الشَّرْطِ - خِلاَفُ الظَّاهِرِ؛ إِلاَّ أَنَّا نَقُولُ: هَذَا لاَزِمٌ عَلَيْكُمْ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ ٱقْتَضَىٰ إِيجَابَ ذٰلِكَ الفِعْلِ، وَلَمْ يَقْتَضِ إِيجَابَ شَرْطِهِ، فَإِيجَابُ ذٰلِكَ الشَّرْطِ عُدُولٌ عَنِ الظَّاهِرِ؛ فَلِمَ كَانَ مُخَالَفَةُ الدَّلِيلِ مِنْ أَحَدِ الْوَجْهَيْنِ أَوْلَىٰ مِنْ مُخَالَفَتِهِ مِنَ الْوَجْهِ الثَّانِي؟!

ٱلْجَوَابُ: أَنَّ مُخَالَفَةَ الظَّاهِرِ إِثْبَاتُ مَا يَنْفِيهِ اللَّفْظُ، أَوْ نَفْيُ مَا يُثْبِتُهُ اللَّفْظُ.

أحدها: ما يكون رُكْناً فيه، ولا خلافَ أن الأمر بالشيء أمر بجميع أركانه.

الثاني: ما هو خارج عنه، ومنه شرعيٌّ، وعقليٌّ، وعادِيٌّ:

أما الشرعي[1]: [ف] كاشْتِرَاط الطهارة؛ لقوله - عليه الصلاة والسلام -: «لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطُهُورٍ»؛ فالأمر بالصلاةِ أَمْرٌ بها.

وأما العقليُّ[2]: فما يتوقف عليه عقلاً، كالانكفاف عن الضد حال فعل ضده.

وأما العادي[3]: فما يتوقف عليه عادةً؛ كإمساك جزء من الليل لوجوب إمساك اليوم، وهما مَحَلُّ النزاع، ولا شك في وجوبهما عقلاً، أو عادةً، وإنما النزاع في وجوبهما شرعاً لوجوبِ مُسْتَلْزِمِهِمَا.

---

(١) فالشرط الشرعي: هو الذي يكون اعتباره شرطاً مستنداً إلى الشرع؛ كالطهارة بالنسبة للصلاة، فإن عدم الطهارة يستلزم عدم صحة الصلاة، والذي اعتبرها شرطاً هو الشرع، والعقل لا دخل له في ذلك.
ينظر: بحوث أصول الفقه للحسيني ٩٢.

(٢) والشرط العقلي: هو الذي يكون اعتباره شرطاً مستنداً إلى العقل؛ كترك ضد من أضداد المأمور به؛ مثل: الأكل بالنسبة للصلاة؛ فإنه ضد من الأضداد التي لا يمكن الإتيان بالصلاة معه، فترك هذا الضد شرط لصحة الصلاة، والعقل يقضي بوجوب هذا الشرط؛ لأن الجمع بين المتنافيات ممنوع عقلاً.
ينظر: بحوث أصول الفقه للحسيني ٩٢- ٩٣.

(٣) والشرط العادي هو الذي يكون اعتباره شرطاً مستنداً إلى العادة؛ كغسل جزء من الرأس؛ فإنه شرط في تحقيق غسل الوجه، والعادة هي القاضية بذلك؛ لأن غسل الوجه لا ينفك عادة عن غسل جزء من الرأس.
ينظر: بحوث الحسيني ٩٣.

فَأَمَّا إِثْبَاتُ مَا لاَ يَتَعَرَّضُ اللَّفْظُ لَهُ؛ لاَ بِنَفْيٍ وَلاَ بِإِثْبَاتٍ ـ فَلَمْ يَكُنْ إِثْبَاتُهُ مُخَالِفاً لِلظَّاهِرِ، وَلَيْسَ كَذٰلِكَ إِذَا خَصَّصْنَا إِيجَابَ الْفِعْلِ بِحَالِ حُصُولِ الشَّرْطِ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ لَمَّا اقْتَضَىٰ إِيجَابَهُ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ ـ: كَانَ تَخْصِيصُ الإِيجَابِ بِزَمَانٍ مُعَيَّنٍ ـ دُونَ مَا سِوَاهُ ـ مُخَالَفَةً لِلظَّاهِرِ.

حُجَّةُ الْمُخَالِفِ: أَنَّ صُدُورَ الإِيمَانِ مِنْ أَبِي جَهْلٍ مَشْرُوطٌ بِكَوْنِ اللَّهِ تَعَالَىٰ عَالِماً بِصُدُورِ الإِيمَانِ مِنْهُ، وَبِعَدَمِ عِلْمِهِ بِصُدُورِ الكُفْرِ مِنْهُ، فَإِمَّا أَنْ يُقَالَ: الأَمْرُ بِالإِيمَانِ أَمْرٌ بِتَحْصِيلِ هَذَا الشَّرْطِ، أَوْ لاَ [يَكُونُ]؛ وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ وَإِلاَّ ـ لَزِمَ [أَنْ يَكُونَ الكَافِرُ مَأْمُوراً

قولُهُ: «بشرط أن يكون ذلك الأمر مطلقاً»؛ يعني: أنه واجب على كل حال، كالأمر بعتق رقبة؛ فإنَّ الوجوبَ يتعلق بها، سواءٌ كانت حاصلةً في ملكه، أو لم تكن، إذا كان قادراً على تحصيلها.

قوله: «ويُشْتَرَطُ أَنْ يكونَ ذلك الشَّرْطُ مقدوراً للمكلف» احتراز عن سلامة البنية وخلق القدرة على الفعل/ ٢٧ب.

وقد احتج القاضي على الوجوب: بأنه لو لم يكن واجباً، لكان إما محظوراً أو مندوباً، أو مكروهاً، أو مباحاً؛ لانحصارِ الأحكامِ في الخمسة، ولا جائز أن يكون محظوراً؛ لأن الأمر بالمتوسل إليه، مع منع الوسيلة، تكليفٌ بالمُحَالِ، ولا جائز أن يكون مباحاً أو مندوباً، أو مكروهاً؛ لأنَّ جميعَ ذلك يَسُوغُ تركُهُ، وفي تجويزِ تَرْكِهِ تجويزُ تركِ الواجب.

والاعتراضُ عليه: أن شرط التكليف إمكانُ الفعل، وإمكانُ الفعل يَتَحَقَّقُ بعدم المنْع من الوسيلة، ولا يتوقف على إيجابها، ولو صرَّح بذلك وقال: أوجبت عليك غسلَ الوجه، ولا أوجب عليك أَخْذَ جزءٍ من الرأس، ولا أمنعك منه، فإنْ فعلتَ أَثَبْتُكَ على غسل الوجهِ فقط، وإن تركتَ عاقبتُك على تركه فقط ـ لم يكنْ متناقضاً.

قوله: «والدليل عليه أن الأمر يقتضي إيجاب الفعل على كل حال»؛ لأنَّ الكلام فيه، وإيجاب الفعل على كل حال لو لم يقتضِ إيجاب شرطه لكان قد كلف بالفعل حال عدم شرطه مع عدم منعه منه؛ وأنه تكليف بالمحال.

والاعتراضُ عليه: أن التكليفَ بالفعل، حالَ عدمِ شرطه مع عدم منعه منه ـ لا نُسَلِّمُ أنه تكليف بالمحال.

قوله: «فإن قالوا: لم لا يجوز أنْ يقالَ: إنَّه أمر بالفعل بشرط حصول ذلك الشرط»؟ هذا الاعتراضُ إحالة لصورة المسألة؛ فإنَّ الكلامَ فيما إذا تحقق الوجوب، وكان لا يحصل ذلك الفعل إلاَّ بفعل آخر، كالأمر بالمعرفة التي لا يتأتى حصولها عادةً إلاَّ بتقديم النظر.

فقوله: «إنه لا تجب المعرفة إلاَّ بعد حصول النظر» ـ إحالة لصورة المسألة؛ فإنَّ الشروط تنقسم إلى قسمين:

بِتَغْيِير صِفَةِ اللهِ تَعَالَىٰ؛ وَهُوَ مُحَالٌ، فَإِنِ ٱلْتَزَمْتُمْ] جَوَازَ الأَمْرِ بِهِ؛ بِنَاءً عَلَىٰ أَنَّهُ يَجُوزُ تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ ـ: فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّهُ أُمِرَ[1] بِالْفِعْلِ، وَلَمْ يُؤْمَرْ بِشَرْطِهِ»؟! فَلُزُومُ تَكْلِيفِ مَا لاَ يُطَاقُ لَمَّا كَانَ وَارِداً عَلَىٰ جَمِيعِ التَّقَادِيرِ ـ ٱمْتَنَعَ ٱلاحْتِرَازُ مِنْهُ[2]!

شرطُ إيجاب: كملك النصاب في إيجاب الزكاة، فهذا لا نزاعَ في عدم وجوبِهِ.

وشرط أداءٍ: كالإيمان في العبادات، وهو محل النزاع.

قوله: «غاية ما في الباب أنْ يُقَالَ: هذا عدول عن الظاهر»، يعني أنه تقييدٌ للمُطْلَقِ، وتقييدُ المطلق على خلاف الظاهر.

قوله: «إلاَّ أنَّا نقول: هذا لازم عليكم؛ لأن اللفظ اقتضى إيجاب ذلك الفعل، ولم يقتض إيجاب شرطه، فإيجابُ ذلك الشرط عدولٌ عن الظاهر.

وجوابه: بأنَّ مُخَالَفَةَ الظاهر إثباتُ ما ينفيه اللفظ، أو نفي ما يثبته...» إلى آخره ـ ظاهر.

قوله: «حجة المخالف: أن صدورَ الإيمانِ من أبي جهل[4] مشروط بكون الله تعالى عالماً بصدور الإيمان منه، وبعدم علمه بصدور الكفر»، يعني بعدم علمه تعالى بالنقيض؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس ١٨]، أي: بما يَعْلَمُ خِلافَهُ.

وما ذكره من الاعتراض/٢٨أ غيرُ لازم؛ لأن هذا الشرطَ غيرُ مقدورٍ عليه، فليس هو من محل النزاع.

قوله: إن غاية ما فيه تكليف المحال، والأمر بالمشروط بدون الشرط تكليف المحال، فلم قلتم: إنَّ أحد الاحتمالين أولى؟.

والاعتراض عليه: أن يقال: البحثُ في هذه المسائل كُلِّها مُفَرَّعٌ على امتناع التكليف؛ فلا يجاب بالتزامه.

---

(١) في المخطوطة: آخر.

(٢) في المخطوطة: عنه.

(٣) عمرو بن هشام بن المغيرة، المخزومي، القرشي: أشد الناس عداوة للنبيّ ﷺ، وأحد سادات قريش وأبطالها ودهاتها في الجاهلية، كان يقال له: أبو الحكم. كان عنيداً عنيفاً، حتى كانت وقعة بدر الكبرى؛ فشهدها مع المشركين؛ فكان من قتلاها سنة ٢هـ.
ينظر: الكامل ٢/ ١٢٧، عيون الأخبار ١/ ٢٣٠، دائرة المعارف الإسلامية ١/ ٣٢٢، إمتاع الأسماع ١/ ١٨، الأعلام ٥/ ٨٧.

الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةَ عَشْرَةَ

الأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ؛ خِلاَفاً لِلأَكْثَرِينَ

لَنَا: [أَنَّ][1] مَا دَلَّ عَلَىٰ وُجُوبِ الشَّيْءِ دَلَّ عَلَىٰ وُجُوبِ مَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ، إِذَا كَانَ مَقْدُوراً لِلْمُكَلَّفِ؛ لَكِنَّ الطَّلَبَ الْجَازِمَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ الْمَنْعُ مِنْ تَرْكِهِ، فَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى

[قوله: «المسألة الثانية عشرة]: الأَمْرُ بالشَّيْءِ نَهْيٌ عن ضِدِّهِ، خلافاً للأكثرين»[2]: المَذَاهِبُ في هذه المسألة ثلاثة:

أَحَدُهَا: أَنَّ الأَمْرَ بالشَّيْءِ عَيْنُ النَّهيِ عن ضِدِّهِ، فَإِذَا قَالَ مثلاً: تَحَرَّكْ، فمعناه: لاَ تَسْكُنْ.

الثَّانِي: أنه يَتَضَمَّنُهُ وَيَسْتَلْزِمُهُ، وهو اختيار صَاحِبِ الكتاب.

الثالث: أنه ليس عَيْنَهُ، ولا يستلزمه؛ وهو مذهب الإمام، والغزالي، ومِنَ المعلوم أَنَّ قول

---

(١) سقط من المخطوطة.

(٢) قبل أن نذكر مذاهب العلماء في هذه المسألة يجدر بنا أن نبيّن أن عبارت القوم قد اختلفت في التعبير عنها:

فمنهم من عبّر عنها بقوله: «الأَمْرُ بالشَّيْءِ نهي عن ضدِّهِ»، أو «يستلزم النهي عن ضده».

ومنهم من عبّر بقوله: «وُجُوبُ الشيء يَسْتَلْزِمُ حُرْمَةَ نقيضه»، ولكي نستطيع الموازنة بين هاتين العبارتين نذكر الفرق بين الضد والنقيض؛ لورودهما فيهما.

وبيانه: أن كل واجب؛ كالقعود مثلاً المطلوب بقولنا: «اقعد» له أمران منافيان له:

أحدهما: يسمى «ضدًا»، والآخر يسمى «نقيضاً»، وكل منهما يغاير الآخر؛ لأن النَّقيض ينافي الواجب بذاته، وهو عدم القُعود؛ حيث إن النقيضين هما الأمران اللذان أحدهما وُجوديٌّ، والآخر عَدَميٌّ لا يجتمعان، ولا يرتفعان؛ كالقعود، وعدمه في المثال الذي قدمناه بخلاف الضدِّ كالقيام، فإنه ينافيه بالعرض؛ أي: باعتبار أنه يحقِّق المنافى بذاته، وهو النقيض؛ لأن الضدين هما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان، وقد يرتفعان؛ كالقعود والقيام؛ فإنهما لا يجتمعان في شخص واحد في وقت واحد، وقد يرتفعان، ويأتي بدلهما الاضطِجاع مثلاً، إلا أن كل واحد من أضداد القعود يحقِّق النقيض، وهو عدمُ القعود؛ لأنه فردٌ من أفراده، فلم يكن التنافي بين الواجب وضدِّه ذاتياً، بل لأن أحدهما يقتضي نقيض الآخر الذي ينافيه بالذات، وهذا إذا كان النَّقيضُ له أفراد هي أضداد الواجب يحقِّقُه كل واحد منها.

ينظر: المحصول ١/ ٢/ ٣٣٤، البرهان ١/ ٢٥٠ـ ٢٥٢، اللمع (١١٠)، التبصرة ١٨٩، المنخول ١١٤، المستصفى ١/ ٨١، الإحكام للآمدي ٢/ ١٥٩، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥١، المسودة ص (٤٩)، أصول السرخسي ١/ ٩٤، شرح تنقيح الفصول ص ٣٥، المعتمد ١/ ١٠٦، جمع الجوامع ١/ ٣٨٦، تيسير التحرير ١/ ٣٦٣، فواتح الرحموت ١/ ٩٧، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٣، التمهيد للأسنوي ٩٤ـ ٩٥، شرح العضد ٣/ ٨٥، كشف الأسرار ٢/ ٣٢٨، التلويح على التوضيح ٢/ ٢٣٨ـ ٢٣٩، إرشاد الفحول ١٠١، روضة الناظر ص ٢٥، المدخل ص ١٠٢.

الطَّلَبِ الجَازِمِ يَكُونُ دَالاًّ عَلَى الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ.

حُجَّةُ الْمُخَالِفِ: أَنَّ الإِنْسَانَ قَدْ يَأْمُرُ بِالشَّيْءِ حَالَ غَفْلَتِهِ عَنْ ضِدِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَالْغَافِلُ عَنِ الشَّيْءِ يَمْتَنِعُ كَوْنُهُ نَاهِياً عَنْهُ.

القائل: «تَحرَّكْ» ليس هو عَيْنَ قَوْلِهِ: لا تَسْكُنْ، فليس الخلاف إلاَّ أَنَّ مَعْنَاهُ مَعْنَاهُ، أَوْ لاَ.

واحْتَجَّ القاضي: على أنه عَيْنُهُ باشتمالِ القَضِيَّتَيْنِ على الطَّلَبِ، والطَّلَبُ لا يَتَحقَّقُ بدون المَطْلُوبِ، ، فمطلوب «لا تسكن»: إما أن يكون سَلْبَ الحركة، ولا يَصِحُّ التكليف به؛ لأَنَّ العَدَمَ غَيْرُ مَقْدُورِ الحَرَكَةِ، أَوِ السكون؛ لانْحِصَارِ الأَمْرِ في ذلك ضرورةً، ولا يَتَعَلَّقُ بفعل السُّكُونِ؛ لأن الأمر بالسكون يُنَاقِضُ الأَمْرَ بالحركة.

وقوله: «لا تَسْكُنْ» لا يُنَاقِضُ الأَمْرَ بالحركة، فَيَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلَّقُهُ نَفْسَ الحَرَكَةِ، ، ونظره بالحركة؛ فإنها مَعْنًى واحد.

وحَقِيقَتُهَا: تفريغُ حَيِّزٍ، وشَغْلُ غَيْرِهِ، والكَوْنُ واحد [و] هو تفريغ وشغل بالنسبة إلى مَحَلَّيْنِ، فلم يلزمْ من تَعَدُّدِهِما بالإضافة تعدُّدُ المَعْنَى الحَاصِلِ؛ كذلك تَعَدُّدُ الأمرِ والنهي.

وَالاعْتِرَاضُ عليه: أن الفِعْلَ والتَّرْكَ متقابلانِ، والتحريكَ والتسكينَ كذلك، ، وَشَرْطُ تَحقُّقِ أَحدِ المتقابلين سَلْبُ ما يقابله، فلو كان التَّرْكُ عَيْنَ الفِعْلِ، لكان الشيءُ شَرْطاً في نفسه، فهو إذن غيرُهُ، لا عَيْنُهُ.

وتنظيرُهُ بالحَرَكَةِ أنها مَعْنى واحد هو تَفْرِيغٌ وشَغْلٌ - حُجَّةٌ عليه؛ فإنه وإن كان مَعْنى وَاحِداً فله اعْتِبَارَانِ في العَقْلِ يختلفان باخْتِلاَفِ مَقَاصِدِ الآمرين، فقد يكون مَقْصُودُ الطالب الحصول في الحيز الثاني؛ فيكون الطلب المتوجه إليه أمراً، وقد يكون مقصوده إخلاء الحيز الأول؛ فيكون الطلب المتوجه إليه نَهْيًا، فاخْتَلَفَ الطَّلَبُ باختلاف المتعلق؛ وهو قَوْلُ القاضي في الجَدِيدِ/ ٢٨ب.

وقَرَّرَهُ: بأنه لو لم يَكُنْ مَنْهِيًا عنه، لَصَحَّ الأمرُ به، والأمر به جَمْعٌ بين النقيضين.

والاعْتِرَاضُ عليه: بِأَنَّ اللُّزُومَ في الوجود مُسَلَّمٌ، فَلِمَ قلتَ: إنَّه يلزم مِنْ تَلاَزُمِهِمَا في الوجود تلازُمُهُمَا في الطلب؟ فرجع القَوْلُ فيه إلى البَحْثِ في أَنَّ ما لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلاَّ به هل هو واجب أم لا؟

وقد بَيَّنَّا في المَسْأَلَةِ السَّابِقَةِ أنه غَيْرُ لاَزِمٍ، وصاحبُ الكتاب بَنَى دليلَه على أَنَّ ما كان من ضَرُورَاتِ الشيء، فإنه وَاجِبٌ.

وقَوْلُ القاضي: «إنه لو لم يَكُنْ مَنهيًا عنه، لَصَحَّ الأَمْرُ به» - غيرُ لازم؛ فإنه إذا انْتَفَى المَعْنَى، جاز وجودُ خلافِهِ، بشرط أَلاَّ يُضَادَّهُ معنى في المَحَلِّ، فإذا انتفى النهي جاز ثُبُوتُ خلاف لا يُضَادُّ الأمرَ؛ كَإِطْلاَقِ الفِعْلِ مثلاً للأمر به، فإنه يضادُّ الأمرَ بضده الثابتِ في المَحَلِّ.

قوله: «حُجَّةُ المُخَالِفِ أن الإنسان قد يَأْمُرُ بالشيء حَالَ غَفْلَتِهِ عن ضِدِّ المأمور به، والغافل عن الشيء يَمْتَنِعُ كونه نَاهِياً عنه» - هذا مُسْتَنَدُ مَنْ يَدَّعِي المُفَارَقَةَ؛ وهو اختيار الإمام، والغزالي.

الْجَوَابُ: لَمَّا جَازَ أَنْ يُقَالَ: «الأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِمُقَدِّمَاتِهِ الضَّرُورِيَّةِ، وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الآمِرُ غَافِلاً عَنْ تِلْكَ الْمُقَدِّمَاتِ» ـ فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الآمِرَ بِالشَّيْءِ نَاهٍ عَنْ ضِدِّهِ؛ عَلَىٰ سَبِيلِ ٱلاسْتِلْزَامِ.

وأجاب صَاحِبُ الكتاب عنه في غير هذا الكتابِ بمنع عَدَم الحُضُورِ؛ فإنَّ الأمر الجازِمَ يستلزم المَنْعَ من الترك؛ فكيف يُتَصَوَّرُ الذهولُ عنه، وهو جزءُ ماهِيَّةِ الوجوب؟

نعم، ما يقع به التَّرْكُ قد يذهل عن تفاصيله.

وهذا يُعْتَرَضُ عليه: بأن نَفْسَ التَّرْكِ المُجَرَّدِ هو النَّقِيضُ، وهو سَلْبٌ غير مقدور، فيمتنع التكليف به.

قوله في الكتاب: «لَمَّا جَازَ أَنْ يُقَالَ: الأمر **بالشيء** أَمْرٌ بمقدماته الضرورية، وإنْ كان غافلاً عن تلك المُقَدِّمَاتِ، فَلِمَ لا يجوزُ أَنْ يَكُونَ الآمِرُ بالشَّيْءِ نَاهِياً عن ضِدِّهِ على سبيل الاستلْزَامِ له؟» وهذا غَيْرُ سَدِيدٍ؛ فَإِنَّ لِلْخَصْمِ أَنْ يمنعَ الأَمْرَ بالمُقَدِّمَاتِ مع الغَفْلَةِ عنها.

ومِمَّا يَتَعَلَّقُ بهذه المَسْأَلَةِ: أن بعض الأئمة زَعَمَ أَنَّ هذا الخِلاَفَ لا يَجْرِي على قواعِدِ المعتزلة؛ فإنهم أنكروا كَلاَمَ النَّفْسِ، وَرَدُّوا الأَمْرَ والنهي إلى الصِّيَغِ.

ومعلومٌ أَنَّ «لا تفعل» ليس هو عَيْنَ «افعل»، ولا لازِمَهُ، وقد نقل عنهم الخلاف في المسألة.

والحَقُّ صِحَّةُ جريانه؛ فإنهم شَرَطُوا مع العبادات أماراتٍ، فلا مانِعَ أن يقولوا: إن كون صيغة «افعل» أمراً بشرط إرادة الفعل، وإرادَةُ الفعل مستلزمة لكراهة الضد.

وقال بعض مَنْ يَنْتَهِي إلى التحقيق: إنه لا يجري في كلام الله تعالى؛ فإنه معنى واحد، وهو بعينه أمر، ونهيٌ، وخبر، واستخبار، فَعَيْنُ ما أَمَرَ به هو عَيْنُ ما نهى عنه.

وهذا أيضاً غير صحيح؛ فإنه وإنِ اتحد الكلامُ في نفسه إلاَّ أنَّ الأمر والنهي يختلفان بجهات التعليق.

وإذا حصل الاختلاف، لزم التعدد/ ٢٩أ بالوجوه، فأمكن أَنْ يقال: هل يلازم طلبُ هذا الوجه طلبَ الوجه الآخر أم لا؟.

الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةَ عَشْرَةَ

الْوُجُوبُ إِذَا نُسِخَ بَقِيَ الْجَوَازُ؛ خِلَافاً لِقَوْمٍ

لَنَا: أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِحُصُولِ الْجَوَازِ قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضُ الْمَوْجُودُ لاَ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُعَارِضاً لَهُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَبْقَى الْجَوَازُ:

بَيَانُ الأَوَّلِ: أَنَّ جَوَازَ الْفِعْلِ جُزْءٌ مِنْ مَاهِيَّةِ الْوُجُوبِ؛ لأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الَّذِي يَجُوزُ فِعْلُهُ، وَيَمْتَنِعُ تَرْكُهُ، وَالْمُقْتَضِي لِلْمَجْمُوعِ مُقْتَضٍ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمُفْرَدَاتِ؛ فَالْمُقْتَضِى لِلْوُجُوبِ مُقْتَضٍ لِلْجَوَازِ.

[المسألة الثالثة عشرة]

الوجوب إذا نُسِخَ بقي الجواز، خلافاً للغزالي[1].

اعلم: أن أكثر الباحثين يَرُدُّونَ الخلافَ في هذه المسألة إلى خلافٍ لفظيٍّ؛ لأن المتباحثين فيها لم يتواردوا على مورد واحد.

فإنَّ الغزالي عَنَى بالجوازِ ـ الذي لا يبقى بعد رفع الوجوبِ ـ التخييرَ، ولا شَكَّ أنه ليس جُزْءاً للوجوب، بل هو قَسِيمُهُ، ومُقَابِلُهُ، فإذا ارتفع الوجوب بمطلق النسخ؛ كقوله: نسختُ الفعلَ مثلاً، فلا يتعين ثبوتُ التخيير؛ لعدم انحصار التقابل فيه لبقاء الأحكام الأربعة.

ومَنْ قال: يبقى، لم يَعْنِ بالجوازِ التخييرَ؛ وإنما عَنَى به رفعَ الحرج، ولا شك أنه جزءٌ من الواجب.

---

(١) إذا أوجب الشارع شيئاً، ثم نسخ وجوبه، فيجوز الإقدام عليه؛ عملاً بالبراءة الأصلية؛ كما أشار إليه في المحصول في آخر هذه المسألة، وصرح به غيره، ولكن الدليل الدالّ على الإيجاب قد كان أيضاً دالاًّ على الجواز؛ فدلالته على الجواز هل هي باقية، أم زالت بزوال الوجوب؟ هذا محل الخلاف.
فقال الغزالي: إنها لا تبقى، بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من البراءة الأصلية، أو الإباحة، أو التحريم، وصار الوجوب بالنسخ، كأن لم يكن؛ هكذا جزم به في المستصفى.
وقال الإمام وأتباعه والجمهور: إنها باقية. ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك؛ وقد صرح به المصنف في آخر المسألة، وهو الذي صرح به الغزالي أيضاً بعدم بقائه، وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنويًّا على خلاف ما ادّعاه ابن التلمساني.
وصورة المسألة أن يقول الشارع: نسخت الوجوب، أو حرمت الترك، أو رفعت ذلك؛ فأما إذا نسخ الوجوب بالتحريم، أو قال: رفعت جميع ما دلّ عليه الأمر السابق من جواز الفعل، ومنع الترك ـ فيثبت التحريم قطعاً.
ينظر: بحوث أصول الفقه للحسيني ٣٣ـ ٣٤.

بَيَانُ الثَّانِي: أَنَّ الْوُجُوبَ مَاهِيَّةٌ مُرَكَّبَةٌ مِنْ جَوَازِ الفِعْلِ، وَمِنَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ، وَالْمُرَكَّبُ يَكْفِي فِي ٱرْتِفَاعِهِ ٱرْتِفَاعُ حَدٍّ قُيِّدَ بِهِ؛ فَيَكْفِي فِي نَسْخِ الْوُجُوبِ ٱرْتِفَاعُ الْمَنْعِ مِنَ

فاحتج صاحب الكتاب على هذا التقدير فقال: «إن المقتضى للجواز قائم» لأنَّ المقتضى للوجوب قائم؛ إِذْ الفَرْضُ فيه؛ وإذا كان الوجوب ثابتاً، والجوازُ جُزْؤُهُ، وجزءُ الثابت ثابتٌ ـ كان الجوازُ ثابتاً.

قوله: «والمعارض الموجود لا يصلح أنْ يكونَ معارضاً»، يعني أنَّ الموجود هو النسخ، والنسخ يقتضي إبطالَ الحقيقة، وحقيقة الوجوب مُرَكَّبَةٌ من قيدين، كما ذكر من جواز الفعل، والمنع من الترك.

والمُرَكَّبُ كما ينتفي بانتفاء جميع أجزائه، فإنه ينتفي أيضاً بانتفاءِ بعضها، ويكفي في رفع الوجوب رَفْعُ المنع من الترك، ورفعُ الجواز مُحْتَمَلٌ، والأصل بقاؤه؛ لأنَّ المُقْتَضي لثبوته قائم، والمُعَارِضَ مشكوكٌ فيه.

واعتُرِضَ عليه: بأنَّا لا نُسَلِّمُ تفسيرَ الجواز برفع الحَرَجِ؛ فإنه ثابت في أفعال البهائم والصبيان، ولا تُوصَفُ بالجواز؛ بل معناه: التخييرُ، والتخييرُ ليس جزءاً من الواجب. سلمناه، لكن لا نُسَلِّمُ أنه ثابت بالشرع، بل من البراءة الأصلية، والشرعُ لم يَدُلَّ إلاَّ على الحمل على الفعل. سلمناه، ولكن لا نسلم بَقَاءَهُ؛ فإنه تابع فينتفي لانتفاءِ المتبوعِ.

فإن قلتم: إنه أَعَمُّ، ولا يلزمُ من انتفاءِ الأَخَصِّ انتفاءُ الأعم ـ قلنا: لا نُسَلِّمُ عَدَمَ انتفائه مطلقاً، بل إنما يتقرر ذلك إذا اختصَّ كُلُّ واحد من الأعم والأخص بوجودٍ يَخُصُّهُ؛ كالجسم والنمو.

أما إذا كان العمومُ، والخصوصُ راجعينِ إلى وجوه واعتباراتٍ في العقل، واتَّحَدَا في الوجود الخارِجِيِّ كاللونية والسَّوادِيَّةِ في السواد ـ فإنه يلزمُ من إبطالِ السوادية إبطالُ اللَّونية المُخْتَصَّةِ بها؛ بل إنْ وُجِدَتْ لونيَّةُ البياضِ في المحلِّ فهي لونيةٌ أخرى؛ لاتحادهما في الوجود.

فإن قلتم: إنَّ الأمر هنا ليس كذلك، سلمناه، لكن لِمَ قلتم: إنَّ الرافعَ يتعين عند الإطلاق بالأخص؟

والجواب عن الأول: أنه لا خلافَ في صحة إطلاق الجواز بمعنى/ ٢٩ب رفع الحَرَجِ؛ قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة ١٥٨].

وعن الثاني: أنَّ دَلالةَ العقل لا تمنع دلالةَ الشرعِ.

وعن الثالث: أنه يكفي في انتفاءِ الماهِيَّةِ انتفاءُ الأخص.

قوله: إنه لا يلزم من انتفاءِ الأخص انتفاءُ الأعم مطلقاً؛ لجواز أن يكونا اعتبارين في العقل ـ قلنا: ولو سُلِّمَ ذلكَ لم يَضُرَّ ههنا؛ فإنَّ الحكم الشرعي راجع إلى القول والذكر النفسي، ولا يمنع تَعَلُّقُهما بالوجوه والاعتباراتِ، كما يَصِحُّ طلب المُطْلَقَاتِ، وإن كانت لا تؤخذ إلاَّ مُعَيَّنَةً.

التَّرْكِ؛ فَيَثْبُتُ أَنَّ الْمُقْتَضِي لِبَقَاءِ الْجَوَازِ قَائِمٌ، وَيَثْبُتُ أَنَّ نَسْخَ الْوُجُوبِ - لاَ يُوجِبُ نَسْخَ الْجَوَازِ؛ فَيُوجِبُ الْقَوْلَ بِبَقاءِ ذٰلِكَ الْجَوازِ.

الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةَ عَشْرَةَ

تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ وَاقِعٌ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ فِي عِلْمِ الْكَلاَمِ.

وَنَزِيدُهُ هٰهُنَا وَجْهَيْنِ آخَرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ التَّكْلِيفَ: إِمَّا أَنْ يَتَوَجَّهَ حَالَ ٱسْتِوَاءِ الدَّاعِي إِلَى الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ، أَوْ حَالَ رُجْحَانِ أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ عَلَى الآخَرِ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّل: كَانَ هَذَا أَمْراً بِتَحْصِيلِ التَّرْجِيحِ حَالَ حُصُولِ ٱلاسْتِوَاءِ؛ وَهَذَا تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ.

وعن الرابع: إنما تعين نفي الأخص؛ لأن المنع على خلاف الدليل، وبتقدير نفي الأخص فقط تكونُ المخالفةُ أَقَلَّ؛ فوجب المصير إليه، ، والله أعلم.

[قوله: «المسألة الرابعة عشرة]: تَكْلِيفُ مَالاَ يُطَاقُ وَاقِعٌ» الخِلاَفُ في هذه المَسْأَلَةِ في طريقين: في الجَوَازِ، والوُقُوعِ. وقدِ اختار صَاحِبُ الكِتَابِ: أنه واقع، وفي ضمنه اختيار الجَوَازِ.

ومَذْهَبُ المُعْتَزِلَةِ، وإمامِ الحرمين، والغزاليِّ: أنه لا يَجُوزُ.

ومذهب الأَشْعَرِيِّ: جوازه، ، وقد تردد النَّقَلَةُ عنه في وقوع ما جَوَّزَهُ.

قال الإمام: وهذا سوء معرفة بمذهبه؛ فإن التكاليف كُلَّهَا واقعةٌ على خلاف الاستطاعة.

وَبَيَّنَهُ من وجهينِ:

أولاً: أن قدرة العبد لا تأثيرَ لها في وقوع المَقْدُورِ عنده، فإذا كُلِّفَ بالفعل فقد كُلِّفَ بفعل غيره.

ثانياً: أن القدرة عنده لا تبقى زمانينِ، ولا توجد إلاَّ مُقَارِنَةً للامتثال والتكليف بالفعل مُتَوَجِّهٌ قبل الامتثال، فقد كُلِّفَ بما لا قدرةَ له عليه. وما ذكره الإمام من الالتزام لا يمنع من تردد النقلة؛ فإن ما تئول إليه المذاهب لا يلزم أن يكونَ مذهباً لقائله.

وهذه المسألة تذكر في أصلي الدِّين والفقه معاً؛ لِتَعَلُّقِهَا بهما: أما تعلُّقُها بأصول الدين: فإنَّ الأشعرية إذا أثبتوا عمومَ الصفات لله تعالى، وبيّنوا أن كل حادثٍ واقعٌ فهو بمشيئة الله تعالى وقدرته.

قالت المعتزلة: هذا يلزم منه التكليف بالمحال؛ لأنه تعالى إذا أخبر بفعل، وهو مِن خلقه كان حاصِلُ التكليف به: افعلْ يا مَنْ لا فِعْلَ له، أو افعلْ ما أنا فاعل، وهذا عَيْنُ التكليف بالمحال.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: فَالرَّاجِحُ وَاجِبٌ، والْمَرْجُوحُ مُمْتَنِعٌ، فَإِنْ وَقَعَ التَّكْلِيفُ بِتَحْصِيلِ الطَّرَفِ الرَّاجِحِ ـ كَانَ هَذَا أَمْراً بِتَحْصِيلِ الْحَاصِلِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ وَقَعَ الأَمْرُ بِتَحْصِيلِ المَرْجُوحِ ـ كَانَ هَذَا أَمْراً بِتَحْصِيلِ الْمُمْتَنِعِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وأجاب الأصحاب بوجهين:

أحدهما: التزامه والتزامهم مِثْلَهُ على قواعدهم؛ فإن اختلافَ المعلوم مُكَلَّفٌ به، وفعله مُتَوَقِّفٌ على خَلْقِ داعٍ من الله تعالى، دفعاً للتسلسل، فقد كَلَّفَهُ، ولم يَخْلُقْهُ له، وطَلَبَ الفعلَ لاستصلاح مَنْ عَلِمَ أنه لا ينصلح، ، إلى غيرِ ذلك مما يقررونه في محله/ ١٣٠أ.

الثاني: قالوا: إنْ أثبتنا عمومَ القدرة والإرادة لله تعالى، وقلنا: إن كُلَّ حادث باختراعه ومشيئته، إلاَّ أَنَّ للعباد في بعض الأفعال كَسْباً؛ على ما نطق به القرآن المجيد: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة ٢٨٦].

والكسب فعل فاعل بمعين فلا نقول بالاستقلال ولا بالجبر فإنا نفرق بالضرورة بين حركة المرتعش والمسحور والمختار، والتكليف إنما يتعلق بالمكسوب.

وأَمَّا تَعَلُّقُها بأصول الفقه: فلأنَّ أُصولَ الفقه عبارة عن: العِلْمِ بِأَدِلَّةِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ حَيْثُ الإِجْمَال.

وذلك يستدعي البحثَ في طرفينِ: طرف الأَدِلَّةِ، وطرف الحُكْمِ، والبحثُ في طرف الحكم يستدعي البحثَ في تعيين الحاكم، وهو الله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠].

والمحكومِ عليه: وهو البالغ العاقل، الفاهِمُ للخطاب.

والمحكومِ فيه: وهو فعل المُكَلَّفِ، وله شروط منها: أنْ يكونَ مقدوراً لمنْ كُلِّفَ به، فَمِنْ ثَمَّ استدعي البحثَ في تكليف ما لا يُطَاقُ، وقدْ اتَّفَقَ الجميعُ أن التكليفَ بخلاف المعلومِ واقِعٌ، وقد احتج به على جواز التكليف بما لا يُطاقُ ووقوعِهِ.

قالوا: لأنه إذا كُلِّفَ بفعل، مع علمه تعالى أنه لا يوقعه ـ فوقوعُهُ مُحَالٌ؛ لأنَّه لو وقع لانقلب العلمُ جهلاً.

قالوا: ولا فرقَ بين المستحيلِ لغيرِهِ، والمستحيلِ لنفسه.

قالوا: ولأن الله تعالى أخبر عن قوم كَلَّفَهُم بالإيمان أنهم لا يؤمنون، فلو وقع لَلَزِمَ الخُلْفُ في كلامه؛ وهو محال.

قالوا: ولأنَّ ما عَلِمَ اللَّهُ تعالى انتفاءَ وقوعِهِ، فهو لا يريدُهُ، ووقوعُ خلافِ المُرَادِ مُحَالٌ.

وأجاب المانعون: بأنَّ تَعَلُّقَ العلم بعدم وقوع الفعل لا يُخرِجُهُ عن الإمكانِ؛ فإنَّ العلمَ يَتَعَلَّقُ بالشيءِ، ولا يُؤَثِّرُ فيه؛ بدليل صِحَّة تَعَلُّقِهِ بالواجب والمستحيل، وإذا لم يُؤَثِّرْ، لم يخرجْ المُمْكِن عن إمكانه؛ ولذلك كان مقدوراً لله تعالى، وإلاَّ لم تَعُمَّ صفاتُهُ تعالى.

قالوا: والشرط في التكليفِ إمكانُ الفعل عادةً بالنسبة لِمَنْ كُلِّفَ به، فَمَنْ كُلِّفَ بالطيران

فَإِنْ قَالُوا: «إِنَّهُ ـ حَالَ ٱلاسْتِوَاءِ ـ مَأْمُورٌ بِتَحْصِيلِ التَّرْجِيحِ فِي الزَّمَنِ الثَّانِي»:

فَنَقُولُ فِي الْجَوَابِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ: أَنَّهُ فِي الزَّمَنِ الأَوَّلِ مَأْمُورٌ بِتَحْصِيلِ الْفِعْلِ فِي الزَّمَنِ الثَّانِي، أَوْ الْمُرَادُ مِنْهُ: أَنَّهُ عِنْدَ مَجِيءِ الزَّمَنِ الثَّانِي يَصِيرُ مَأْمُوراً بِتَحْصِيلِ الْفِعْلِ فِيهِ:

فقد كُلِّفَ بما لا طاقَةَ له به، بخلاف تكليفِه بالمشي.

ثم ما لا يطاق ينقسم إلى خمسة أقسام:

الأول: المستحيل في نفسه؛ كقلبِ الأجناسِ، والكونِ في مَحَلَّيْنِ في زمانٍ واحدٍ، وهذا لا تتعَلَّقُ به قُدْرَةٌ ٱلْبَتَّةَ، لا قديمةٌ، ولا حادِثَةٌ.

الثاني: المستحيلُ بالنسبة إلى العبدِ خَاصَّةً؛ كخلق الأجسامِ، وبعضِ الأعراضِ كالطُّعُومِ، والروائح.

الثالث: ما لا تجري العادَةُ بِخَلْقِ القدرة على مِثْلِهِ، وإنْ جاز خَلْقُهَا؛ كالمشي على الماءِ، والطَّيَرَانِ في الهواءِ.

الرابع: ما لا قدرةَ للعبد عليه حَالَ التكليفِ، وله قُدْرَةٌ عليه حالَ الامتثالِ/ ٣٠ب.

الخامس: ما هُوَ من جِنْسِ مقدورٍ للبشر، لكنْ في الحمل عليه مَشَقَّةٌ عظيمة؛ كالأمر في التوبة بقتلِ النفس، وثُبُوتِ الواحد للعشرةِ، وعليه يُحْمَلُ قولُهُ تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة ٢٨٦] إذْ لا معنى للابتهالِ في دفعِ ما لا يُتَصَوَّرُ وُقُوعُهُ.

والخامِسُ واقع بالاتفاقِ.

والرابع أيضاً واقعٌ على أصل أَبِي الحَسَنِ، وهو لا يَعُدُّهُ مِن تكليف ما لا يُطاقُ؛ لأنه لا يَشْتَرِطُ التمكُّنَ إلاَّ على حالِ الوقوع، فلا يَضُرُّ عَدَمُهُ قبل ذلك.

والثلاثة الباقية جَوَّزها أبو الحسن، والتردُّدُ المنقولُ عنه إنَّما هو في وقوعها.

وقد احتج صاحب الكتابِ على وقوعه ههنا بوجهين:

الأَوَّلُ: أَنَّ الأمر: إِمَّا أَنْ يَتَوَجَّهَ حَالَ استواءِ الدَّاعِي، أَوْ تَرَجُّحِهِ، ووقوعُ الفعل مع الاستواءِ مُحَالٌ، ومع الترجيح للفعل واجب، والتَّرْكُ مُمْتَنِعٌ والتكليفُ به تكليفٌ بالواجبِ، أو المستحيلِ.

وَرُدَّ: بأن تَعَلُّقَ الدَّاعِي لا يُصَيِّرُهُ واجباً، فإنَّهُ واقع باختياره وقُدْرَتِهِ، ، ولُزُومُ وقوعِ الجائزِ لِتَحقُّقِ سَبَبِهِ لا يُصَيِّرُهُ واجباً، وإلاَّ لكان الباري تعالى موجباً بالذَّاتِ لا فاعلاً بالاختيار؛ فإنَّ ما تَعَلَّقَ عِلْمُهُ وإرادَتُهُ وقدرتُهُ بوقوعه فهو لازم الوقوعِ؛ فعدمُه واجبٌ بالتفسير الذي ذكره.

قوله في الاعتراض: «فإن قالوا إنَّهُ حَالَ الاستواءِ مأمورٌ بتحصيلِ الترجيح في الزمان الثاني.

فنقول في الجواب: إمَّا أَنْ يكونَ المرادُ منه أنه في الزَّمَنِ الأَوَّلِ مأمورٌ بتحصيلِ الفعل فيه، أوِ المُرَادُ منه أنه عند مَجِيءِ الزمن الثَّاني يصيرُ مأموراً بتحصيلِ الفعل فيه، فَالأَوَّلُ تكليفُ ما لا

وَالأَوَّلُ تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ؛ لأَنَّ تَحْصِيلَ الْفِعْلِ فِي الزَّمَنِ الثَّانِي مَوْقُوفٌ عَلَىٰ حُصُولِ الزَّمَنِ الثَّانِي، وَحُصُولُ الزَّمَنِ الثَّانِي - عِنْدَ وُجُودِ الزَّمَنِ الأَوَّلِ - مُحَالٌ؛ وَالْمَوْقُوفُ عَلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ.

يُطَاقُ - أي: في الزمن الثاني - لأنه تحصيلٌ للفعل في الزمن الثاني، وهو موقوف على حصولِ الزمن الثاني، وحصولُ الزمنِ الثّاني عند وُجُودِ الزمن الأَوّلِ مُحَالٌ».

والاعتراض عليه: أنْ يقالَ: المُرَادُ منه: أنه في الزمن الأَوّلِ مأمورٌ بإيقاع الفعل في الزمن الثاني، والموقوفُ على وُجُودِ الزمن الثّاني وقوعُ المأمورِ به، لا الأَمْرُ؛ فإنَّهُ مُتَقَدِّمٌ، ولم يُؤْمَرْ بإيقاعِهِ في الزمن الأَوّلِ بشرط حُصُولِ الزمن الثاني؛ فإنه مُحَالٌ.

والقسم الثاني: ظاهر البُطْلاَنِ؛ فلا نقولُ به.

قوله: «الوجه الثاني: أَنَّ الأمر بمعرفةِ اللَّهِ تعالى حَاصِلٌ» يعني بالإجماع على الجملة.

قوله: «فهذا الأمر: إمَّا أنْ يَتَوَجَّهَ على المُكَلَّفِ حَالَ كونِهِ عارفاً باللَّهِ تعالى، فيكون/ ٣١أ أمراً بتحصيلِ حاصِلٍ» يعني: وهو من التكليف بالمحال.

قوله: «أو قبل كونه عارفاً بربه وقبل كونه عارفاً بربه لا يكون عارفاً بأمر ربه» يعني: فقد كُلِّف بالمشروط بدونِ شَرْطِهِ.

والجواب عنه: اختيار الثاني، ولا يلزم منه التكليفُ بالمشروط مع عدم الشَّرْطِ؛ فإنَّ شرطَ التكليفِ به تَصَوُّرُ أَنَّ له رَبًّا يَأْمُرُهُ، لا عِلْمُهُ بأنَّ له ربًّا يأمره، والتَّصَوُّرُ حاصِلٌ بقول الرسول ﷺ: «إِنَّ لَكَ رَبًّا يأْمُرُكَ، فَإِنْ شَكَرْتَهُ أَثَابَكَ، وَإِنْ كَفَرْتَهُ عَاقَبَكَ».

وقدِ احتجَّ الإمامُ والغزاليُّ على امتناع التكليف بما لا يُطَاقُ: بأَنَّ التكليفَ طَلَبٌ واستدعاءٌ، والطَّلَبُ يستدعي مطلوباً، وشَرْطُهُ أَنْ يكونَ معلوماً للطالبِ، والمستحيلُ وُقُوعُهُ غَيْرُ معلومِ الوقوعِ؛ فلا يكونُ مطلوباً؛ لاستحالَةِ تَحَقُّقِ المشروطِ بدونِ الشرط.

وَاعْتُرِضَ عليه: بأنَّ المستحيلَ محكومٌ عليه بالاستحالَةِ، والحُكْمُ على الشيءِ موقوفٌ على تَصَوُّرِهِ، فالمستحيلُ مُتَصَوَّرٌ.

وَأُجِيبَ: بأنه محكومٌ عليه بالنفي، فَيَتَوَقَّفُ على تَصَوُّرِهِ منفيًا. أمَّا الحُكْمُ عليه بالطلب، فيتوقفُ على تَصَوُّرِهِ مثبتاً تَصَوُّرَ الشيءِ على خلافِ ما هو به، ولا يَقَعُ الأمر به إلاَّ من جاهلٍ أو مَقْدُورٍ، والجَهْلُ على الله تعالى مُحَالٌ؛ لأَنَّهُ نَقْصٌ، والتقديرُ لا يكونُ إلاَّ حادثاً، ولا يَتَّصِفُ سبحانه بحادِثٍ.

ويمكن أن يُقَالَ: الحُكْمُ عليه بأنه لا يُتَصَوَّرُ طَلَبُهُ يَسْتَدْعِي تَصَوُّرَهُ، فهو متناقض،، والحَقُّ أَنَّ قوله في الفَرْقِ: إنَّ الحكم عليه بالنفي يَتَوَقَّفُ على تَصَوُّرِهِ مَنْفِيًا، والحُكْمَ عليه بالطَّلَبِ يتوقف على تصوره مُثْبَتاً - مُغَالَطَةٌ؛ فإنَّ فيه أَخْذَ الحكم في المَحْكُوم عليه، وجَعْلَ التَّصَوُّرِ تصديقاً.

ومعنى الحكم على الشيء بالاستحالة: أَنَّ بعضَ التَّصَوُّرَاتِ الثابتةِ في الذِّهْنِ إذا عُرِضَتْ على العقل، قَضَى عليها بأَنَّها لا تَقْبَلُ الوجودَ الخارِجِيَّ بوجه ما، فإذا فُرِضَ جَوْهَرٌ ما في

وَأَمَّا الثَّانِي ـ وَهُوَ أَنَّهُ عِنْدَ مَجِيءِ الزَّمَنِ الثَّانِي يَصِيرُ مُكَلَّفاً بِذَلِكَ الْفِعْلِ ـ: فَنَقُولُ: إِنَّ عِنْدَ مَجِيءِ ذَلِكَ الزَّمَانِ ـ يَعُودُ التَّقْسِيمُ فِيهِ، وَهُوَ: أَنَّ عِنْدَ ذَلِكَ الزَّمَنِ، الْمُكَلَّفُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَسَاوِيَ الدَّوَاعِي، أَوْ مَا كَانَ كَذَلِكَ:

مَحَلَّيْنِ، في زمانٍ واحد، قَضَى بذلك، وما لا حُصُولَ له في الذِّهْنِ يكونُ غَيْرَ مشعورٍ به، ومغفولاً عنه؛ فلا يُتَصَوَّرُ القضاءُ عليه بإمكانٍ ولا وجوبٍ ولا استحالة.

وتشكيك صاحب الكتاب على هذا: بأن الثَّابِتَ في الذهن، إن لم يكنْ له ثُبُوتٌ مِنْ خارجٍ، فهو جَهْلٌ ومغالطة أيضاً ـ إنما يكونُ جهلاً مع اعتقادِ أنه ثابِتٌ من خارجٍ؛ فإنَّ التصور الساذَجَ ـ أعني: الحصول في الذهن ـ أَعَمُّ.

والحَقُّ أيضاً: جوازُ التكليف بِمَا لا يُطَاقُ؛ فإنَّ الطَّلَبَ راجعٌ إلى القول والذِّكْرِ النفسيِّ، وهما الصفاتُ التي تَتَعَلَّقُ ولا تُؤَثِّرُ، فلا يَمْتَنِعُ تَعَلُّقُهَا بالممتنعِ، كما يتعلق بالمعدوم، والمُطْلَقِ.

واشتراطُه إمكانَ الفعل إنما يلزمُ لِصِحَّةِ القصد إلى امتثال/ ٣١ب المأمور به؛ لحصول حِكْمَةِ الفعل، ولا يَنْحصِرُ مقصودُ التكليف في ذلك؛ بل قد يكونُ لِمَحْضِ الابتلاء؛ كأمرِ إبراهيمَ عليه السلام بذبحِ وَلَدِهِ، ونَسْخِهِ قبلَ الامتثالِ، ولم يكنْ الأمرُ لحكمةٍ تَنْشَأُ من نفس وقوع الفعل.

وإذا تَقَرَّرَ ذلك: تَبَيَّنَ أَنَّ التكليفَ يكونُ عِلْماً لِلشَّقَاوَةِ، أو للسَّعَادَةِ؛ قال اللَّهُ تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦]، وإذا كان ذلك فلا يَمْتَنِعُ أَنْ يُؤْمَرَ العَبْدُ بما لا قُدْرَةَ له عليه؛ علماً لشقاوته.

وأمَّا الوقوعُ: فالأقربَ عَدَمُهُ، وقد دَلَّتْ آيَةٌ ظاهِرَةٌ على نفيه؛ كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق ٧]، وقولِهِ تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة ٢٨٦]،، وما احْتَجَّ به على وُقُوعِهِ من الابتهالِ فقد تَقَدَّمَ تَأْوِيلُهُ على الأَثْقَالِ المُمْكِنَةِ التي كُلِّفَ بها مَنْ قبلنا.

ومِمَّا احتج به على وقوعه: أَنَّ اللَّهَ تعالى كَلَّفَ أَبَا لَهَبٍ[1] أَنْ يُصَدِّقَ رسولَهُ ـ عليه السلام ـ في جميع ما أَخْبَرَ به، ومن جملة ما أَخْبَرَ به: أنه لا يُصَدِّقُهُ، فقد كَلَّفَهُ بِأَنْ يُصَدِّقَهُ بأنه لا يصدقه، والتكليفُ به: تكليفٌ بالجمع بين النقيضين.

واعتُرِضَ عليه: بمنع ورودِ التكليفِ له على هذا الوجه، وَيَفْتَقِرُ إلى نَقْلٍ قاطع.

---

(١) عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم، من قريش: عمّ رسول الله ﷺ، وأحد الأشراف الشجعان في الجاهلية، ومن أشد الناس عداوة للمسلمين في الإسلام. كان غنيًا عتيًا، كبر عليه أن يتبع ديناً جاء به ابن أخيه؛ فآذى أنصاره، وحرّض عليهم، وقاتلهم. وفيه الآية: ﴿تبت يدا أبي لهب وتب ما أغنى عنه ماله وما كسب﴾ [المسد: ١، ٢]. وكان أحمر الوجه، مشرقاً؛ فلقب في الجاهلية بـ «أبي لهب». مات بعد وقعة بدر بأيام، ولم يشهدها.
ينظر: الأعلام ٤/ ١٢، تاريخ الإسلام للذهبي ١/ ٨٤، ١٦٩، الروض الأنف ١/ ٢٦٥.

الْوَجْهُ الثَّانِي: وَهُوَ أَنَّ الأَمْرَ بِمَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَىٰ حَاصِلٌ، وهٰذَا الأَمْرُ: إِمَّا أَنْ يَتَوَجَّهَ عَلَى الْمُكَلَّفِ، حَالَ كَوْنِهِ عَارِفاً بِرَبِّهِ؛ فَيَكُونُ هٰذَا أَمْراً بِتَحْصِيلِ الْحَاصِلِ، أَوْ قَبْلَ كَوْنِهِ

قالوا: إنما كُلِّفَ بِأَنْ يُؤْمِنَ به، وهو ممكن، وَأَعْلَمَ اللَّهُ نَبِيَّهُ ـ عليه السلام ـ بأنه لا يؤمن.

ومنهم من قال بالامتناع ههنا، وإنْ جَوَّزَ التكليفَ بالمُحَالِ، وفرقَ بِأَنَّ التكليفَ بالمحال إنما جُوِّزَ؛ علماً للمحنة، وخطابُ مَنْ لا يَفْهَمُ كخطابِ الجمادِ، فيمتنع ههنا وإن جاز ثَمَّ.

والقولان منقولان عن الأشعري، والحق هو الثاني.

قال ابنُ العربيّ: وَفَرْقٌ بين التَّكْلِيفِ بالمُحَالِ، وتكليفِ المحال[1]، يعني أَنَّ التكليف بالمحالِ: كُلُّ ما يَرْجِعُ إلى خَلَلٍ في المأمور به، وتكليفُ المحال مما يرجع إلى خلل في المأمورِ.

واحتجَّ المُجَوِّزُونَ: بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء ٤٣]، وبقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ»[2]. ولا معنى لِلْرفْعِ فيما يستحيل تَصَوُّرُهُ.

---

(١) الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال:
التكليف بالمحال:
هو: أن يكون الخلل فيه راجعاً إلى المأمور به نفسه؛ أي: إلى الفعل الذي يكلف به الشخص؛ لكونه خارجاً عن قدرته؛ فيصير عاجزاً عن الإتيان به؛ كأن يكلف حمل جبل، أو الصعود إلى السماء بغير وسيلة، أو غير ذلك مما لا يكون في مقدور المكلف تحصيله؛ لاستحالته عقلاً أو عادة، أو لمانع قائم بالمكلف؛ كالمرض الذي يمنعه من الحركة، مع كونه أهلاً للتكليف؛ لوجود البلوغ والعقل، والاختيار، والعلم بالخطاب.
التكليف المحال:
هو: أن يكون الخلل فيه راجعاً إلى المكلف نفسه؛ لكونه ليس أهلاً للخطاب؛ لعدم فهمه؛ كالساهي، والنائم، والسكران.
ينظر: الحسيني ٩٧ـ ٩٨.

(٢) أخرجه أحمد (٦/ ١٠٠ـ ١٠١)، والدارمي (٢/ ١٧١)، كتاب: الحدود، باب: رفع القلم عن ثلاثة، وأبو داود (٤/ ٥٥٨) كتاب: الحدود، باب: في المجنون يسرق، الحديث (٤٣٩٨)، والنسائي (٦/ ١٥٦) كتاب: الطلاق باب: من لا يقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجه (١/ ٦٥٧) كتاب: الطلاق، باب: طلاق المعتوه والصغير والنائم، الحديث (٢٠٤١)، وابن الجارود (ص ٥٩)، باب: فرض الصلوات الخمس وأبحاثها، الحديث (١٤٨)، كلّهم من رواية حماد بن سلمة، عن حماد بن أبي سليمان، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة، عن النبيّ ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل».
وأخرجه أحمد (١/ ١١٨)، والترمذي (٤/ ٣٢) كتاب: الحدود، باب: ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد الحديث (١٤٢٣)، والحاكم (٤/ ٣٨٩) كتاب: الحدود، باب: ذكر من رفع القلم عنهم، كلهم من رواية همام، عن قتادة، عن الحسن عن عليّ، عن النبيّ ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة: =

عَارِفاً بِرَبِّهِ، وَقَبْلَ كَوْنِهِ عَارِفاً بِرَبِّهِ: لاَ يَكُونُ عَارِفاً بِأَمْرِ رَبِّهِ؛ فَتَوَجُّهُ ذٰلِكَ الأَمْرِ إِلَيْهِ تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ.

= عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل». وقال الترمذي: (حديث حسن غريب من هذا الوجه، وقد روي من غير وجه عن علي، وذكر بعضهم: «وعن الغلام حتى يحتلمَ» ولا نعرف للحسن سماعاً من علي).

وقال الحاكم: صحيح الإسناد. وتعقبه الذهبي؛ فقال: فيه إرسال. وأخرجه أبو داود (٤/ ٥٦٠) كتاب: الحدود، باب: في المجنون يسرق، الحديث (٤٤٠٣)، من طريق أبي الضحى عن علي، وقال: «وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل». وأبو الضحى لم يدرك علي بن أبي طالب. قال العلائي في «جامع التحصيل» (ص ٢٧٩): (قال ابن معين: لم يسمع من عائشة شيئاً. ذكره عنه أحمد بن سعيد بن أبي مريم في تاريخه. وفي التهذيب أنه أرسل ـ أيضاً ـ عن علي ـ رضي الله عنه ـ ولم يسمع منه. وقاله أبو زرعة أيضاً).

وأخرجه ابن ماجه (١/ ٦٥٩) كتاب: الطلاق، باب: طلاق المعتوه. الحديث (٢٠٤٢) من طريق ابن جريج، أنبأنا القاسم بن يزيد، عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال: «يرفع القلم عن الصغير، وعن المجنون، وعن النائم».

قال الحافظ البوصيري في الزوائد (٢/ ١٢٩): هذا إسناد ضعيف؛ القاسم بن يزيد مجهول، وأيضاً لم يدرك علي بن أبي طالب.

وذكره أبو داود كتاب: الحدود، باب: في المجنون يسرق، معلقاً عنه، عن القاسم بن يزيد، عن علي مرفوعاً: «يرفع القلم عن الصغير، وعن المجنون، وعن النائم»، والقاسم بن يزيد. قال الحافظ في «التهذيب» (٨/ ٣٤٢): القاسم بن يزيد عن عليّ بن أبي طالب، ولم يدركه، حديث «رفع القلم عن الصغير، وعن المجنون، وعن النائم» وعنه ابن جريج، قلت ـ أي: الحافظ ـ: قال الذهبي: تفرّد عنه: اهـ.

وقال في «التقريب» (٢/ ١٢١): مجهول.

وأخرجه أبو داود الطيالسي (١٥) عن حماد بن سلمة، عن عطاء بن السائب، عن أبي ظبيان عن علي قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن المبتلي ـ أو قال: المجنون ـ حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يبلغ ـ أو يعقل ـ وعن النائم حتى يستيقظ»؛ وهكذا رواه أحمد (١/ ١٥٨) عن أبي سعيد، عن حماد بن سلمة، إلا أنه قال فيه: عن أبي ظبيان، أن عليًا قال لعمر: «يا أمير المؤمنين! أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: . . .» وذكره، ورواه أيضاً (١/ ١٥٤ـ ١٥٥) في مسند علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ عن عفان، عن حماد به، إلا أنه قال: عن أبي ظبيان الجنبي «أن عمر بن الخطاب أتى بامرأة قد زنت؛ فأمر برجمها؛ فذهبوا بها؛ ليرجموها؛ فلقيهم علي؛ فقال: ما هذه؟ قالوا: زنت؛ فأمر عمر برجمها؛ فانتزعها علي من أيديهم، وردهم؛ فرجعوا إلى عمر؛ فقال: ما ردكم؟ قالوا: علي، قال: ما فعل هذا عليّ إلاّ لشيء قد علمه؛ فأرسل إلى عليّ؛ فجاء وهو شبه المغضب؛ فقال: ما لك رددت هؤلاء؟ قال: أما سمعت النبيّ ﷺ يقول: «رفع القلم عن ثلاثة. . . . . .»؟ ـ فذكره ـ قال: بلى، قال علي: فإن هذه مبتلاة بني فلان؛ فلعله أتاها وهو بها؟ فقال عمر: لا أدري، قال: وأنا لا أدري، فلم يرجمها».

وهكذا رواه أبو داود، من طريق أبي الأحوص، وجرير، كلاهما عن عطاء بن السائب به نحوه، وأخرجه أبو داود، الحديث (٤٤٠١)، والحاكم (١/ ٢٥٨) كتاب: الصلاة، ولفظ الحاكم: «رفع =

= القلم عن ثلاث»، كلاهما من طريق ابن وهب، عن جرير بن حازم، عن الأعمش، عن أبي ظبيان، عن ابن عباس قال: «مرّ علي بن أبي طالب بمجنونة بني فلان، وقد زنت» الحديث، وفيه أن علياً قال لعمر: «أوَ ما تذكر أن رسول الله ﷺ قال: رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم؟ قال: صدقت؛ فخلّى عنها» خرّجه الحاكم هكذا مرفوعاً في كتاب الصلاة، وقال: صحيح على شرط الشيخين.
وأخرجه الطبراني في الأوسط؛ كما في مجمع الزوائد (٦/ ٢٥١) كتاب: الحدود، باب: رفع القلم عن ثلاثة، والكبير (١١/ ٨٩)، الحديث (١١١٤١) من رواية مجاهد، عن ابن عباس، وفيه عبد العزيز بن عبيد الله بن حمزة.
قال ابن معين: ضعيف الحديث. وقال أبو زرعة: مضطرب الحديث، واهي الحديث. وقال الجوزجاني: غير محمود في الحديث. وقال أبو داود: ليس بشيء. وقال النسائي: ليس بثقة، ولا يكتب حديثه. وقال الدارقطني: حمصي متروك.
ينظر: التهذيب (٦/ ٣٤٨ـ ٣٤٩).
وأخرجه الحاكم (٤/ ٣٨٩) كتاب: الحدود، من طريق عكرمة بن إبراهيم، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن عبد الله بن أبي رباح، عن أبي قتادة: أنه كان مع النبيّ ﷺ في سفر، فأدلج؛ فتقطع الناس عليه، فقال النبيّ ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث...» وذكره، ثم قال: صحيح الإسناد. وتعقب بأن عكرمة بن إبراهيم ضعفوه.
قال أبو داود: ليس بشيء. وقال النسائي: ضعيف. وقال العقيلي: في حديثه اضطراب. وقال الفسوي: منكر الحديث. وقال البزار: ليّن الحديث.
ينظر: اللسان (٤/ ١٨١)، المعرفة والتاريخ (٢/ ١٢٢)، (٣/ ٦١)، كشف الأستار (٣٩٢).
وأخرجه أبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (٢/ ٣١٤) من حديث الخضر بن أبان الهاشمي، ثنا أحمد بن عطاء، حدثني عبد الحكيم بن عبد الله، عن أنس، عن النبيّ ﷺ؛ قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن المغلوب على عقله، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يعقل»، وعبد الحكيم، قال البخاري في «الضعفاء الصغير» الترجمة (٢٤٢): عبد الحكيم القسملي البصري، عن أنس، وأبي بكر الصديق ـ منكر الحديث.
وقال في «التاريخ الصغير» (٢/ ١٦٨): عنده مناكير.
وأخرجه الطبراني (٧/ ٣٤٤ـ ٣٤٥)، الحديث (٧١٥٦)، من طريق برد بن سنان، عن مكحول، عن أبي إدريس الخولاني قال: أخبرني غير واحد من أصحاب النبيّ ﷺ، منهم: شداد بن أوس، وثوبان، أن رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم في الحد عن الصغير حتى يكبر، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن المعتوه الهالك». قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٦/ ٢٥٤): رجاله ثقات. وقال الحافظ في «التلخيص» (١/ ٢٨٢): في إسناده مقال في اتّصاله. وبرد بن سنان؛ وثقه أحمد، وابن معين، ودحيم، والنسائي، وابن خراش، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وابن حبان، ولم يضعفه غير ابن المديني؛ فقال: ضعيف. ينظر: التهذيب (١/ ٤٢٨).
وأخرجه البزار (١/ ٢١٢) رقم (١٥٤٠) من طريق عبد الرحمٰن بن عبد الله بن عمر، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصغير حتى يكبر، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق».
وذكره الهيثمي في المجمع (٦/ ٢٥٤) وقال: وفيه عبد الرحمٰن بن عبد الله بن عمر بن حفص، وهو متروك. =

وأُجِيبَ عن الآيةِ بوجهينِ:

الأول: أنه خطابٌ مع المستثنى، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء ٤٣] أي حتى تستكملوا العلم.

الثاني: أنَّ الآيةَ نزلت قبل تحريمِ الخمر، والمقصودُ منها النهيُ عن الإكثارِ في الشُّرْبِ إلى حَدٍّ يَمْنَعُ من الصلاة،/ ٣٢أ فَأُضِيفَ إلى الصلاة مجازاً، أي: لا تَسْكَرُوا فتمتنعوا من الصلاةِ؛ كما يُقَالُ: لا تَقْرَب التَّهَجُّدَ، وَأَنْتَ شَبْعَانُ، أي: لا تَشْبَعْ فَيَمْنَعَكَ الشِّبَعُ من التهجدِ.

وأما الحديثُ فأجابوا عنه: بأنه لا يَلْزَمُ من الحُكم على ذي صِفَةٍ ألاَّ يكونَ الحُكْمُ عليه باعتبارِ تلك الصِّفَةِ، وإلاَّ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يقالَ: تَحَرَّكَ السَّاكِنُ، وَسَكَنَ الْمُتَحَرِّكُ.

[الْقَوْلُ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْبَحْثِ فِي الْمَحْكُومِ فِيهِ]

ومِمَّا يَتَعَلَّقُ بالبحثِ في المحكومِ فيه مسألة:

قال أصحابنا: يَصِحُّ التكليفُ بِعَيْنِ الْمُكْرَهِ[1] عليه وَنَقِيضِهِ، خلافاً للمعتزلة في العَيْنِ دونَ النقيضِ.

= قال الحافظ في «التهذيب» (٦/٢١٣): ... قال أبو طالب عن أحمد: ليس بشيء. وقال: عبد الله بن أحمد، عن أبيه؛ أحاديثه مناكير، كان كذاباً. وقال الدوري عن ابن معين: ضعيف. وقال مرة: ليس بشيء. وقال ابن أبي حاتم عن أبي زرعة: متروك الحديث. وقال أبو حاتم: كان يكذب، وهو متروك الحديث. اهـ.

وبالجملة: فالحديث صحيح، وقد صح بمفرده حديث عائشة؛ فقد صححه ابن حبان (١٤٩٦ـ موارد). وقال الحاكم (٢/٥٩): صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي.

وقال الزيلعي في «نصب الراية» (٤/١٦٢): ولم يعلّه الشيخ في الإمام بشيء، وإنما قال: هو أقوى إسناداً من حديث علي، فكيف إذا انضمّ إلى حديث عائشة حديث عليّ بن أبي طالب، والذي صحح الحاكم أحد طرقه؛ وهو طريق أبي ظبيان عن عليّ على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي؟!

فالحديث صحيح بهذه الطرق والشواهد الكثيرة، ولا يشك في ذلك منصف.

وقال الشيخ أحمد شاكر ـ رحمه الله ـ في تعليقه على الرسالة (ص ٥٨): حديث صحيح.

وصححه ـ أيضاً ـ الألباني.

ينظر: الإرواء (٢/ ٤ـ ٧).

(١) الكره (بالفتح): المشقة. (وبالضم) القهر. وقيل: بالفتح: الإكراه، وبالضم: المشقة. وأكرهته على الأمر إكراهاً: حملته عليه قهراً، يقال: فعلته كرهاً بالفتح؛ أي: إكراهاً، ومنه قوله تعالى: ﴿طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١]، فقابل بين الضدين.

قال الزجاج: كل ما في القرآن من الكره بالضم، فالفتح فيه جائز، إلا قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦].

وهو في الاصطلاح: فعل لا بحق يوجد من المكره (بالكسر) فيحدث المكره (بالفتح) معنى يصير به مدفوعاً إلى الفعل الذي طلب منه.

أو حمل الشخص غيره على ما لا يرضاه من قول، أو فعل، ولا يختار مباشرته لو خلّى ونفسه.

الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةَ عَشْرَةَ

الأَمْرُ يَقْتَضِي الإِجْزَاءَ؛ خِلَافاً لأَبِي هَاشِمٍ

وَالْمُرَادُ مِنْ كَوْنِ الْمَأْمُورِ [بِهِ] مُجزِئاً: أَنَّهُ كَافٍ فِي الْخُرُوجِ عَنِ الْعُهْدَةِ.

والمُكْرَهُ على قسمين:

مُكْرَهٌ انتهى الإكراهُ به إلى سَلْبِ الْقُدْرةِ والاختيارِ، فهذا لا نِزَاعَ بيننا وبين المعتزلة أَنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ.

ومُكْرَهٌ له قُدْرَةٌ وإرادَةٌ، لَكِنَّهُ لم يُخَلَّ وَدَوَاعِيَهُ، فهذهِ مسألة النزاع.

واحتجَّ أصحابُنَا على جوازِ تكليفه بأنَّ الفعل مُمْكِنٌ، والفاعلَ مُتَمَكِّنٌ، وشَرْطُ الاستصلاح قد أبطلناه.

وألزم القاضِي المُعْتَزِلَةَ المكره على القتل؛ فإنه مَنْهِيٌّ عنه بالإجماع.

قال الإمامُ: وهذه هفوة من القاضي؛ فإن المعتزلة تشترط في المأمور به أن يكونَ بحال يُثَابُ على فعله، وإذا أُكْرِهَ على عَيْنِ المَأْمُورِ بِهِ، فالإتيانُ بِهِ لِداعِي الإكراهِ، لا لداعي الشرع، فلا يُثَابُ عليه، بخلاف ما إذا أتى بنقيض المُكْرَهِ عليه لداعي الشَّرْعِ؛ فإنَّه أبلغُ في إجابة داعي الشرع، وما ذكره الإمامُ حَقٌّ من هذا الوجه، ولم يورده القاضي على هذا المأخذ، إنما أورده على منعهم أنَّ المُكْرَهَ قادِرٌ، فَبَيَّنَ أنه قادِرٌ بتكليفه بالضِّدِّ، وعندهم أنَّ الله ـ تعالى ـ لا يُكَلِّفُ العبدَ إلاَّ بعد خَلْقِ القُدْرةِ له، وهي عندهم من الأعراض الباقية.

والقُدْرَةُ عندهم على الشَّيْءِ قُدْرَةٌ على ضِدِّهِ، فإذا كان قادراً على تَرْكِ القَتْلِ، فهو قادِرٌ على الفعل المُكْرَهِ على عَيْنِهِ.

وقال الغزاليُّ: الآتي بالفعل مع الإكراهِ، إنْ أتى به لداعي الشَّرع ـ فهو صحيح.

وإنْ أتى به لداعي الإكراه فليس بصحيح، يعني كمن أُكْرِهَ على أداءِ الزكاةِ، فَأَدَّاهَا.

قال بعضُ المتأخرين: وهذا الذي ذكره إنما هو في العباداتِ المُشْتَرَطِ فيها النِّيَّةُ.

أَمَّا مَا لا يُشْتَرَطُ فيه النيةُ، كَمَنْ يجبُ عليه رَدُّ المغصوباتِ، والودائعِ، وتسليمُ المَبِيع وحَبْسُ المُعْتَدَّةِ ـ فالمقصودُ منه واقع، قُصِدَ أو لم يُقْصَدْ، فيخرجُ عن عُهْدَةِ التكليف به مع الإكراه.

وَبَحْثُ صاحبِ الكتابِ في هذه المسألة حَائِدٌ عن مأخذ الفريقين جِدًّا، والله أعلم.

[قوله: المسألة الخامسة عشرة]:

«الأَمْرُ يَقْتَضِي/ ٣٢ب الإِجْزَاءَ، خلافاً لأبي هَاشِمٍ، والمرادُ من كون المَأْمُورِ مُجْزِياً: أنه كَافٍ في الخروج عن العُهْدَةِ».

تفسيرُ الإجزاءِ: بأنه الكَافِي في الخُرُوجِ عَنِ العُهْدَةِ ـ يعني به عُهْدَةَ الأمرِ، وهذا مَذْهَبُ المتكلمين.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ بَعْدَ الإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ، لَوْ بَقِيَ الأَمْرُ - لَبَقِيَ: إِمَّا مُتَنَاوِلاً لِذٰلِكَ الْفِعْلِ الَّذِي أَدْخَلَهُ فِي الْوُجُودِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ عَلَىٰ هٰذَا التَّقْدِيرِ: كَانَ ذٰلِكَ الأَمْرُ مُتَنَاوِلاً لِطَلَبِ ذٰلِكَ الْفِعْلِ مَرَّتَيْنِ؛ فَلاَ يَكُونُ الإِتْيَانُ بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً إِتْيَاناً بِتَمَامِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَقَدْ فَرَضْنَاهُ كَذٰلِكَ؛ هٰذَا خُلْفٌ.

ومذهبُ الفقهاءِ: أنه الأَدَاءُ الكافِي في إِسْقَاطِ القَضَاءِ.

والخلاف فيه مَبْنِيٌّ على أنَّ القضاءَ؛ حيثُ شرع استدراكاً للفائت، هل هو من مُقْتَضَيَاتِ الأمر الأول، أو بأمر جديد؟:

فالمتكلمونَ يَعْتَقِدُونَ: أنه بأمرٍ جديد، فَحَدُّوا الإِجْزَاءَ بما ذُكِرَ.

والفُقَهَاءُ يزعمون أنه من مقتضيات الأمر الأَوَّلِ، فأضافوا إلى الإتيانِ بالمأمور به إسقاطَ القضاءِ.

قوله: «والدليل عليه أنه بعد الإتيان بالمأمور به»: يعني: بما أَشْعَرَ اللَّفْظُ به.

قوله: «لو بقي الأَمْرُ لبقي إما: مُتَنَاوِلاً لطلب ذلك الفعل..» إلى آخره، يعني: إمَّا أَنْ يكون متناولاً للمأتِيِّ به، أو غيرِهِ، والأَوَّلُ: طَلَبُ تحصيلِ الحاصلِ، والثَّاني: خلاف الفرض؛ إذِ التقدير: أنه أتى بجميعِ ما أَشْعَرَ اللَّفْظُ به.

واحتجَّ الفقهاءُ: بأَنَّ امتثالَ المأمورِ به، لو كان مُقْتَضِياً للإِجْزَاءِ؛ لَمَا أُمِرَ مَنْ عَدِمَ الماءَ والتُّرابَ، وصَلَّى على حسب حالِهِ - بالقضاءِ؛ وكذا مَنْ ظَنَّ أنهُ مُتَطَهِّرٌ وصَلَّى على حَسَبِ حاله، ثُمَّ تَبَيَّنَ الحَدَثَ، وكذا مَنْ أَفْسَدَ حجَّهُ بالمُضِيِّ في فاسِدِهِ، أو صَوْمَهُ بِإِمْسَاكِ بَقِيَّةِ يَوْمِهِ.

وَأُجِيبَ: بِأَنَّ وجوبَ القضاءِ في مسألة العازِمِ بأمر جديدٍ، وأَمَّا مَنْ ظَنَّ أنه مُتَطَهِّرٌ، فَإِمَّا [أن] يَعْتَقِدَ أَنَّ كُلَّ مجتهدٍ مصيبٌ أو لا: فإن اعتقد أن كل مجتهد مصيب، فقد خرج عن عهدة الأمر بما فعله أولاً، وهذا أمر ثانٍ بالقضاء، وَإِن اعتقد أنه واحِدٌ فالخطابُ بصلاةٍ بطهارَةٍ باقٍ في ذِمَّتِهِ، ولم يأتِ به، والخطابُ الأَوَّلُ: كان بحسب حالِهِ.

ومن أفسد حجَّهُ، أو صَوْمَهُ، فَالأَمْرُ الأَوَّلُ باقٍ عليه، والأمرُ بالمُضِيِّ فيه أَمْرٌ ثانٍ؛ مُعَاقَبَةً له، أو تشبهاً بالصائمين لِحُرْمَةِ الوقت، وهو مُمْتَثِلٌ للأمر الثاني.

قوله: «حجة المخالف: أنَّ النهي إذا كان لا يَدُلُّ على الفسادِ، فكذلك الأمر لا يَدُلُّ على الإجزاءِ».

وَوَجْهُ الملازمة: أَنَّ كُلَّ مُجْزِئٍ صحيحٌ، والصحيحُ نَقِيضُ الفاسِدِ؛ فالمجزئُ نقيضُ الفاسد.

فإذا كان المُجْزِئُ عِبَارَةً عن المُوَافِقِ لِلطَّلَبِ - كان الفاسِدُ هو المُخَالِف له، فإذا لم تَسْتَلْزِمِ المخالَفَةُ الفسادَ، وجب أَلاَّ تستلزمَ الموافقةُ الصِّحَّةَ والإِجْزَاءَ.

حُجَّةُ المُخَالِفِ: أَنَّ النَّهْيَ إِذَا كَانَ لاَ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ؛ فَكَذٰلِكَ الأَمْرُ لاَ يَدُلُّ عَلَى الإِجْزَاءِ.

تقْرير الثانية: أَنَّ النهيَ لا يَدُلُّ على الفسادِ[1]؛ لِصِحَّةِ الصلاةِ في الدَّارِ

---

(١) قال الإمام الغزالي في «المستصفى»: اختلفوا في أن النّهي عن البيع، والنكاح، والتصرفات المفيدة للأحكام ـ هل يقتضي فسادها؟ فذهب جماهير العلماء إلى: أنه إن كان نهياً عنه لعينه دلَّ على الفساد، وإن كان لغيره فلا. قال: والمختار: أنه لا يقتضي الفساد، وبيانه: أنا نعني بالفساد: تخلف الأحكام عنها، وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام.

ولو صرح الشارع، وقال: حرمت عليك استيلاد جارية الابن، ونهيتك عنه لعينه، لكن إن فعلت ملكت الجارية، ونهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه، لكن إن فعلت بانت زوجتك، ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب، لكن إن فعلت طهر الثوب، ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير إذن، لكن إن فعلت حلَّت الذبيحة؛ فشيء من هذا ليس يمتنع، ولا يتناقض. بخلاف قوله: حرمت عليك الطلاق، وأمرتك به، أو أبحته لك، وحرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن، وأوجبته عليك؛ فإن ذلك متناقض لا يعقل؛ لأن التحريم يضاد الإيجاب، ولا يضاده كون المحرم منصوباً علّة؛ لحصول الملك وسائر الأحكام؛ إذ يتناقض أن يقول: حرمت الربا وأبحته، ولا يتناقض أن يقول: حرمت الربا، وجعلت الفعل الحرام لعينه سبباً لحصول الملك في العوضين؛ فإن شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة ـ فقط ـ دون تخلف الثمرات، والأحكام عنه.

فإذا تحقق هذا، فقوله: «لا تبع، ولا تُطلِّق، ولا تنكح» لو دلَّ على تخلف الأحكام؛ وهو المُرادُ بالفساد، فلا يخلو: إما أن يدل من حيث اللغة، أو من حيث الشرع، ومحال أن يدل من حيث اللغة؛ لأن العرب قد تنهي عن الطاعات، وعن الأسباب المشروعة، وتعتقد ذلك نهياً حقيقيًا دالاً على أن المنهي عنه ينبغي ألا يوجد، أما الأحكام، فإنها شرعية لا يناسبها اللفظ؛ من حيث وضع اللسان؛ إذ يعقل أن يقول العربي: هذا العقد الذي يفيد الملك والأحكام إياك أن تفعله، وتقدم عليه؛ ولو صرح به الشارع أيضاً ـ لكان منتظماً مفهوماً، أما من حيث الشرع، فلو قام دليل يدل على أن النهي للإفساد، ونقل ذلك عن النبيّ ﷺ صريحاً ـ لكان ذلك من جهة الشرع تصرفاً في اللغة بالتغيير، أو كان صيغة النهي من جهته منصوبة علامة على الفساد، ويجب قبول ذلك، ولكن الشأن في إثبات هذه الحجة ونقلها. . .».

ثم ذكر حجج الذين قالوا بأن النهي يدل على البطلان، وحجج القائلين بأنه يدل على الصحة، ثم قال: «فإن قيل: فإذا اخترتم أن النهي لا يدل على الصحة، ولا على الفساد في أسباب المعاملات ـ فما قولكم في النهي عن العبادات؟ قلنا: قد بيّنا أن النهي يضاد كون المنهي عنه قربة وطاعة؛ لأن الطاعة عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهي متضادان؛ فعلى هذا صوم يوم النحر لا يكون منعقداً إن أريد بانعقاده كونه طاعة، وقربة، وامتثالاً؛ لأن النهي يضاده، وإذا لم يكن قربة لم يلزم بالنذر؛ إذ لا يلزم بالنذر ما ليس بقربة.

نعم لو أمكن صرف النهي عن عين الصوم إلى ترك إجابة دعوة الله ـ تعالىٰ ـ فذلك لا يمنع انعقاده، ولكن ذلك أيضاً فاسد. . .».

وإن قيل: فقد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض، فما الفصل؟

قلنا: النهي لا يدل على الفساد، وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه، أو ركنه، ويعرف =

= الفوات: إما بالإجماع؛ كالطهارة في الصلاة، وستر العورة، واستقبال القبلة، وإما بالنص، وإما بصيغة النفي؛ كقوله: «لا صلاة إلا بطهور»، و «لا نكاح إلا بشهود» فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط. وإما بالقياس على منصوص، فكل نهي يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط، لا من حيث النهي، وشرط المبيع أن يكون مالاً متقوماً، مقدوراً على تسليمه، معيناً. أما كونه مرئيًّا، ففي اشتراطه خلاف، وشرط الثمن أن يكون مالاً معلوم القدر، والجنس؛ وليس من شرط النكاح الصداق؛ فلذلك لم يفسد بكون النكاح على خمر، أو خنزير، أو مغصوب، وإن كان منهيًّا عنه، ولا فرق بين الطلاق السني والبدعي في شرط النفوذ، وإن اختلفا في التحريم.

فإن قيل: فلو قال قائل: كل نهي رجع إلى عين الشيء، فهو دليل الفساد، دون ما يرجع إلى غيره؛ فهل يصح؟

قلنا: لا؛ لأنه لا فَرْقَ بين الطلاق في حال الحيض والصلاة في الدار المغصوبة، وبين الصلاة في حال الحيض؛ لأنه إن أمكن أن يقال: ليس منهيًّا عن الطلاق لعينه، ولا عن الصلاة في الدار لعينها، بل لوقوعه في حال الحيض، ولوقوعها في الدار المغصوبة، أمكن تقدير مثله في الصلاة في حال الحيض؛ فلا اعتماد إلا على فوات الشرط، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه؛ وعلى ارتباط الصحة به، ولا يعرف بمجرد النهي؛ فإنه لا يدل عليه وضعاً، ولا شرعاً. . .» انتهى.

وعقّب على ذلك أستاذنا عبد المجيد محمد عبد الله، فقال: ويستفاد منه أنه يرى أن النهي عن المعاملات لا يدل على بطلانها لغة؛ لأن اللغة لا شأن لها بالصحة والبطلان؛ إذ هما شرعيان، ولا شرعاً؛ لأنه لم يقم دليل شرعي على أن النهي للإفساد، ويرى أن العبادة: إما أن يلاحظ في صحتها كونها قربة وطاعة وامتثالاً، وسبباً للثواب؛ أي: أن يعتبر توصيلها إلى المقصود الأخروي منها، وإما أن يلاحظ في صحتها كونها مسقطة للقضاء، مفرغة للذمة؛ بأن يعتبر توصيلها إلى المقصود الدنيوي منها.

فإن لوحظ المعنى الأول، دلّ النهي على بطلانها إن كان النهي مطلقاً، أو للذّات أو للوصف؛ لأن الطاعة عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهي متضادان؛ فلا يجتمعان في تصرف واحد، فعلى هذا لا ينعقد صوم يوم النحر إن أريد بانعقاده كونه طاعة، وقربة، وامتثالاً؛ لأن النهي يضاده، وإذا لم يكن قربة لم يلزم النذر؛ إذ لا نذر في معصية الله ـ تعالى ـ ومثله: نذر الصلاة في الأوقات المكروهة، أو في مكان الغصب.

وإن لوحظ الأمر الثاني ـ وهو استتباعها لثمراتها الدنيوية المقصودة منها من إسقاط القضاء، وإفراغ الذمة ـ فلا دلالة للنهي على فسادها حينئذ، إنما يعرف فساد العبادة ـ والحالة هذه ـ بفقد شرط أو ركن؛ كما يعرف فساد العقد، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه.

ومما يؤيّد تفريقه بين الملاحظتين في صحة العبادة، أنه قال: «لا يستحيل أن ينهى الشارع عن الصلاة في الدار المغصوبة، وتنصب سبباً لبراءة الذمة، وسقوط الفرض». وقال أيضاً: «لا شك في أن المحرم لا يقع طاعة، أما ألا يكون سبباً للحكم فلا؛ فإن الاستيلاد والطلاق، وذبح شاة الغير ليس عليه أمرنا، فهو محرم، ثم هو ليس مردوداً بهذا المعنى، بل ترتبت عليه الأحكام». انتهى.

ومقتضى هذا أنه لو نذر صوماً مطلقاً، وصامه في يوم عيد، أو صلاة مطلقة وصلاها في وقت كراهة، أو قضى فائتة عليه في هذا اليوم، أو في هذه الأوقات؛ فإن ذلك يبرىء ذمّته، ويسقط عنه القضاء؛ لأن النهي لم يبطله ما لم يقم دليل يدل على أن من شرط صحة الصوم ألا يكون في يوم عيد، ومن شرط صحة الصلاة ألا تكون في الوقت المكروه. =

= وبالجملة: فهو يرى أن النهي؛ سواء أكان مطلقاً، أم لذات التصرّف، أم لوصفه ـ لا يدل على البطلان في المعاملات، ولا في العبادات إن قصد من بطلانها عدم توصيلها إلى ثمراتها الدنيوية؛ لأنه لا تناقض بين موجب النهي من الحرمة، وموجب المشروعية من ترتّب الأحكام المقصودة من التصرّف؛ فالمعول عليه في البطلان إنما هو فقد الشرط، أو الركن، ويعرف الشرط، أو الركن بدليل يدل عليه، وعلى ارتباط الصحة به، ولا يعرف بمجرد النهي؛ فإنه لا يدل عليه لغة، ولا شرعاً.

وكما يرى الغزالي أن النهي لا يدل على البطلان، يرى أنه لا يدل على الصحة والمشروعية؛ فإن الأمر بمجرّده لا يدل على الإجزاء والصحة؛ فكيف يدلّ عليه النهي؟! بل الأمر والنهي يدلان على اقتضاء الفعل، واقتضاء الترك فقط، أو على الوجوب، والتحريم فقط.

أما ثبوت الإجزاء، والفائدة، أو انتفاؤهما ـ: فيحتاج إلى دليل آخر، واللفظ من حيث اللغة غير موضوع لهذه القضايا الشرعية.

وأما من حيث الشرع: فلو قال الشارع: إذا نهيتكم عن أمر أردت به صحته لتلقيناه منه، ولكنه لم يثبت ذلك صريحاً، لا بالتواتر، ولا بنقل الآحاد، وليس من ضرورة المأمور أن يكون صحيحاً مجزئاً، فكيف يكون من ضرورة المنهي ذلك؟!

فإذا لم يثبت ذلك شرعاً ولغة وضرورة بمقتضى اللفظ ـ فالمصير إليه تحكُّم.

وقال الكمال بن الهمام في «التحرير»:

«اختلف العلماء في النهي المتعلق بالفعل على أربعة مذاهب:

أولهاـ وهو الأكثر ـ : أن يكون لعين الفعل: إما لذاته، وإما لجزئه؛ سواء أكان حسيًا أم شرعيًا، وأنه يقتضي الفساد شرعاً، وهو البطلان؛ أي: عدم سببيته لحكمه المقصود.

وثانيها: أنه يقتضي البطلان لغة.

وثالثها ـ وهو للبصري، والغزالي، والرازي ـ : أنه يقتضي الفساد في العبادات ـ فقط ـ شرعاً دون المعاملات.

ورابعها ـ وهو للحنفية ـ : التفصيل بين الفعل الحسي، والفعل الشرعي. أما الحسي: كالزنا، وشرب الخمر، فالنهي عنه يكون لعين الفعل، فيقتضي بطلانه؛ وكذا إن دلّ الدليل على أن الفعل الحسي نهي عنه لوصفه اللازم، لا إن دل على أنه نهي عنه لمجاور منفك؛ كالنهي عن قربان الحائض، فإن الدليل دلّ على أنه منهي عنه لمقارن منفك ـ وهو الأذى ـ فلا يكون باطلاً، بل تترتب عليه أحكامه، وكالإحصان والتحليل.

وأما الشرعي: فهو بعكس الحسي؛ وذلك أن النهي عنه يكون لغير الفعل من وصف لازم، أو مقارن منفك، إلا إن دل دليل على أنه لعينه، فالنهي للوصف اللازم يفيد التحريم إن كان طريقه قطعيًا؛ كصوم يوم العيد، وبيع الربا، وكراهة التحريم إن كان طريق ثبوته ظنيًا؛ كالصلاة في أوقات الكراهة، والبيع مع الشرط المنافي لمقتضاه.

والنهي للمقارن المنفك يفيد كراهة التحريم، ولو كان طريقه قطعيًا؛ كالبيع وقت النداء، وسواء أكان النهي للوصف اللازم، أم للمقارن المنفك لا يقتضي البطلان، بل الفعل الشرعي المنهي عنه في الحالتين صحيح تترتب عليه أحكامه، فإن دل دليل على أن النهي عنه لذاته كان مقتضيًا للبطلان؛ كنكاح المحارم دل الدليل على أنهن لسن محلاً له؛ لأنه يقتضي امتهانهن بالاستفراش وغيره؛ فيكون طريقاً لقطع الرحم المأمور بصلتها؛ فيصير قبيحاً لعينه؛ لأنه عبث فيبطل.

الْجَوَابُ: الْفَرْقُ أَنَّ النَّهْيَ لاَ يُفِيدُ إِلاَّ الْمَنْعَ مِنَ الفِعْلِ، وَذٰلِكَ لاَ يُنَافِي أَنْ يُقَالَ لَهُ: «إِنَّكَ لَوْ أَتَيْتَ بِهِ، جَعَلْتَهُ سَبَباً لِلْحُكْمِ الْفُلاَنِيِّ»، أَمَّا الأَمْرُ فَلاَ دَلاَلَةَ فِيهِ إِلاَّ عَلَى اقْتِضَاءِ

المغصوبةِ[1]، ونُفُوذِ الطَّلاقِ في الحَيْضِ، وغير ذلك.

والجواب: مَنْعُ أَنَّ النهي/١٣٣أ: لا يَدُلُّ على الفسادِ، لا سيما في العباداتِ؛ فإنَّ الآتيَ بالمنهِيِّ لم يأتِ بالمأمورِ، فَيَتَعَيَّنُ القولُ بالفسادِ.

وبتقديرِ التسليم بالجمع بين الأمرِ والنهي، باعتبار الجهتين، وصرفِ النهي إلى أَمْرٍ خارجٍ مُفَارِقٍ، وَمَتَى تَحَقَّقَ رُجُوعه إلى عينِ الشيء، أو شَرْطِهِ، أو لازِمٍ غَيْرِ مُنْفَكٍّ ـ فَلا بُدَّ من الحكم بالفساد.

قوله: «إن النهي لا يُفِيدُ إِلاَّ المَنْعَ من الفعل، وذلك لا ينافي أَنْ يُقَالَ له: إِنَّكَ لو أتيت به جعلتَه سَبَباً للحكم الفُلاَنِيِّ».

هذا الجوابُ إنما يَتَحَقَّقُ في النهيِ المُتَعَلِّقِ بغير العباداتِ من العُقُودِ والتَّصَرُّفَاتِ؛ لأنَّ معنى الصحيح فيها هو المُسْتَمِرُّ، ولا مانِعَ أَنْ يُنْهَى الأَبُ عن وَطْءِ أَمَةِ ابنهِ، وَإِذَا وَطِئَ، وَعَلِقَتْ منه،

---

(١) الصلاة في الأرض المغصوبة فيها مذاهب:
الأول: أن هذه الصلاة لا تجوز، ولا يسقط الطلب بها، ولا عندها، بل هي محرمة. صرح بهذا الجبائي وابنه، والإمام أحمد، وأهل الظاهر والزيدية. وقيل: إنه رواية عن مالك.
الثاني ـ ويعزى للقاضي أبي بكر ـ: وهو يوافق القول الأول في عدم صحتها، وعدم سقوط الطلب بها، ويخالفه بأن الطلب يسقط عندها وإن لم تكن صحيحة.
الثالث ـ وهو لجمهور العلماء من الحنفية، والشافعية، والمالكية، وغيرهم ـ: وهو صحة هذه الصلاة، وسقوط الطلب، وصحة توجه الأمر، والنهي معاً إليها باعتبار الجهتين، فهذا الفعل الذي قد أتى به المصلى في أرض الغير، بغير إذنه ـ مأمور به باعتبار كونه صلاة يتقرّب بها إلى الله ـ تعالىٰ ـ ومنهي عنه من جهة كونه غصباً ومكثاً في أرض الغير بغير إذنه.
وقد نصّ الإمام الشافعي في «الرسالة» عليه، وبيّن الفرق بينه وبين ما أفاد النهي بطلانه؛ فقال: «فإن قال قائل: ما الوجه المباح الذي نهى المرء فيه عن شيء، وهو يخالف النهي الذي ذكرت قبله؟ فهو ـ إن شاء الله ـ مثل نهي رسول الله ﷺ أن يشتمل الرجل على الصمّاء، وأن يحتبي في ثوب واحد مفضياً بفرجه إلى السماء، وأنه أمر غلاماً أن يأكل مما بين يديه، ونهاه أن يأكل من أعلى الصحفة، ويروى عنه ـ وليس كثبوت ما قبله مما ذكرنا ـ أنه نهى عن أن يقرن الرجل إذا أكل بين التمرتين، وأن يكشف التمرة عما في جوفها، وأن يعرس على ظهر الطريق، فلما كان الثوب مباحاً لِلاَّبس، والطعام مباحاً لآكله؛ حتى يأتي عليه كله إن شاء، والأرض مباحة له إذا كانت لله، لا لآدمي، وكان الناس فيه شرعاً، فهو نهى فيها عن شيء أن يفعله، وأمر فيها أن يفعل شيئاً غير الذي نهى عنه، والنهي يدل على أنه إنما نهى عن اشتمال الصماء والاحتباء مفضياً بفرجه غير مستتر، لأن في ذلك كشف عورته، قيل له: يسترها بثوبه، فلم يكن نهيه عن كشف عورته نهيه عن لبس ثوبه فيحرم عليه لبسه، بل أمره أن يلبسه كما يستر عورته، ولم يكن أمره أن يأكل من بين يديه، ولا يأكل من رأس الطعام، إذا كان مباحاً».

الْمَأْمُورِ بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً، فَإِذَا أَتَى الْمُكَلَّفُ بِهِ ـ فَقَدْ أَتَىٰ بِتَمَامِ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الأَمْرُ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَبْقَى الأَمْرُ بَعْدَ ذٰلِكَ مُقْتَضِياً لِشَيْءٍ آخَرَ.

الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةَ عَشْرَةَ

إِذَا قَالَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «صَلِّ، فِي هَذَا الْوَقْتِ» وَلَمْ يُصَلِّ فِي ذٰلِكَ الْوَقْتِ ـ: فَذٰلِكَ الأَمْرُ هَلْ يَقْتَضِي إِيقَاعَ ذٰلِكَ الْفِعْلِ فِيمَا بَعْدَ ذٰلِكَ الْوَقْتِ؟

أَكْثَرُ المُحَقِّقِينَ [ذَهَبُوا] إِلَى أَنَّهُ لاَ يُوجِبُهُ:

وَٱحْتَجُّوا عَلَيْهِ: بِأَنَّ قَوْلَ القَائِلِ لِغَيْرِهِ: «ٱفْعَلْ هَذَا الْفِعْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» ـ لاَ يَتَنَاوَلُ مَا بَعْدَ الْجُمُعَةِ: لاَ بِنَفْيٍ وَلاَ بِإِثْبَاتٍ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَدُلَّ عَلَيْهِ أَلْبَتَّةَ.

كان الوَطْءُ سبباً في حُرِّيَّةِ الولد، وجَعْلِهَا مُسْتَوْلَدَةً له، أو غيرِ ذلك.

أَمَّا في العبادات فلا؛ لما قَرَّرْنَاهُ، وأشارَ بَعْضُ الأئِمَّةِ أَنَّ الخِلاَفَ في هذه المسألة شيءٌ آخرُ، وهو أَنَّ مُطْلَقَ الأَمْرِ يُشْعِرُ بالإِجْزَاءِ، أو أَنَّ الإِجْزَاءَ من عدم دليل، وهذا بحث يرجع إلى المفهوم، والأمرُ فيه مُنْقَسِمٌ.

[المسألة السادسة عشرة]

هذه المسألة مترجمة بـ «وجوب القضاء» من مقتضيات الخطاب الأول، أو بأمر جديد؟: ومذهب الحنابلة، وأكثر الفقهاء أنه من مقتضيات الخطاب، ، ومذهبُ المُحَقِّقِينَ من الأصوليين، وبعض الفقهاء أنه بخطاب جديد.

قوله: احتجوا عليه بأن القائل إذا قال لغيره: افعلْ هذا الفِعْلَ يومَ الجُمْعَةِ لا يتناول ما بعده.

حَاصِلُهُ: أَنَّهُ لو وَجَبَ بِهِ لأشعر به، ولا إِشْعَارَ؛ فلا وُجُوبَ:

أما الأُولَى: فَإِنَّهُ لا معنى لِلدَّلاَلَةِ سوى الإشعارِ، وإِذْ لا إشعارَ فلا دلالةَ.

وأما الثانية: فَلأَنَّ التقييدَ بحاضرينِ، يُخْرِجُ ما عداهما، فإذا قال: صُمْ يومَ الخميس، فكما لا يتناولُ ما قبله لا يتناولُ ما بعده.

والاعتراض عليه: أن يقال: قولُكَ لا يُشْعِرُ به، تعني: مُطَابَقَةً، أو مطلقاً؟: الأَوَّلُ: مُسَلَّمٌ، ولا يلزم من نفي الإِشْعَارِ من وَجْهٍ نَفْيُ الإشعار مُطْلَقاً. الثَّانِي: ممنوع؛ فَإِنَّهُ يُشْعِرُ به بجهة التَّضَمُّنِ. والطَّلَبُ لِلصَّوْمِ في يوم مُعَيَّنٍ، طَلَبٌ لصوم يوم.

هذا الوجه يُبْطِلُ قولَ مَنْ قال: إِنَّهُ لو أَشْعَرَ به، لاقتضى التخييرَ، وَلَبَطَلَتْ نِيَّةُ القضاءِ؛ فإنه إنما يلزم أَنْ لو أَشْعَرَ به مطابقة.

وَلِمَنْ يُوجِبُهُ أَنْ يَقُولَ: إِنَّهُ إِذَا قَالَ: «صَلِّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» - فَقَدْ أَوْجَبَ عَلَيْهِ الصَّلاَةَ، وَأَوْجَبَ إِيقَاعَهَا فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ؛ لأَنَّ التَّكْلِيفَ بِإِحْدَاثِ الْمُرَكَّبِ تَكْلِيفٌ بِإِحْدَاثِ جَمِيعِ مُفْرَدَاتِهِ، ثُمَّ بَعْدَ انْقِضَاءِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ: يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِ إِيقَاعُ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ؛ لأَجْلِ أَنَّ إِيقَاعَ أَحَدِ جُزْأَيْهِ مُتَعَذِّرٌ؛ وَلَكِنَّهُ لاَ يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِ إِيقَاعُ ذَاتِ الصَّلاَةِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَبْقَى ذَلِكَ الأَمْرُ بَعْدَ انْقِضَاءِ ذَلِكَ الْوَقْتِ، مُوَجِّهاً[1] لإِيقَاعِ مَاهِيَّةِ الصَّلاَةِ.

أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ أَنْ يُقَالَ: «هَذَا الدَّلِيلُ صَارَ مَتْرُوكاً فِي بَعْضِ الصُّوَرِ»:

قُلْنَا: نَعَمْ؛ وَلَكِنَّ الدَّلِيلَ مُنْفَصِلٌ؛ إِلاَّ أَنَّهُ لاَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِهِ مَتْرُوكاً ثَمَّ: أَنْ يَكُونَ مَتْرُوكاً هَهُنَا.

قوله/٣٣ب: «ولمن يوجب أن يقول: إنَّه إذا قال: صلِّ يومَ الجمعة فقد أَوْجَبَ عليه الصَّلاَةَ..» إلى آخره.

حَاصِلُهُ: أَنَّ طَلَبَ الْمُرَكَّبِ يَسْتَلْزِمُ طَلَبَ أَجْزَائِهِ، وقاعدة الشَّرْعِ: أَنَّ الْمَيْسُورَ لاَ يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ[2].

وقال - عليه الصلاة والسلام -: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ......[3]» وبخروجِ الوقت لا يَفُوتُ أَصْلُ الفعل.

قوله: أَقْصَى ما في البابِ أَنْ يُقَالَ: هذا الدَّلِيلُ صارَ متروكاً في بعض الصُّوَرِ، يعني: أنه منقوضٌ بفوات الجُمُعَةِ، والأُضْحِيَّةِ.

فنقول: لو اقتضى، لما انْفَكَّ عنه مُقْتَضَاهُ، وقدِ انْفَكَّ؛ فلا يَقْتَضِيهِ، وبإلزام ما صَارَ إليه أبو حنيفةَ - رحمه الله تعالى - في نَذْرِ صوم يومِ العِيدِ، ونَذْرِ ذَبْحِ وَلَدِهِ - أنه يلزمه مُطْلَقُ الصَّوْمِ، وتُلْغَى الإِضَافَةُ؛ لِفَسَادِها؛ فَيَلْزَمُهُ صَوْمُ يَوْمٍ غيرِه، وكذا الذَّبْحُ يُلْغِي الإِضَافَةَ، وَيجِبُ مُطْلَقُ الذَّبحِ، وَأَقَلُّهُ شرعاً شاةٌ.

واعْتُذِرَ عنه: بأنه لا يَلْزَمُ من تَرْكِ الدَّلِيلِ في بَعْضِ الصُّوَرِ لمعارض راجح تَرْكُهُ مطلقاً؛ وإنَّما لم يَقُلِ الشافعيُّ - رحمه الله تعالى - بِصِحَّةِ أَصْلِ النَّذْرِ في صوم يوم العيد، وذَبحِ الولد؛

---

(١) في المخطوطة: موجباً.

(٢) قال ابن السبكي: وهي من أشهر القواعد المستنبطة من قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر، فائتوا منه ما استطعتم».
وبها رد أصحابنا على أبي حنيفة قوله: «إن العريان يصلّي قاعداً»، فقالوا: إذا لم يتيسر ستر العورة، فلم يسقط القيام المفروض.
وذكر الإمام أن هذه القاعدة من الأصول الشائعة التي لا تكاد تنسى ما أقيمت أصول الشريعة.
ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١٥٩).

(٣) تقدم تخريجه من حديث أبي هريرة ص (٢٤٨).

مِثَالُهُ: أَنْ يَقُولَ الحَنَفِيُّ، فِي [نَذْرِ] صَوْمِ يَوْمِ الْعِيدِ، وَنَذْرِ ذَبْحِ الْوَلَدِ: إِنَّهُ نَذْرُ صَوْمِ يَوْمِ الْعِيدِ، وَذَبْحِ الْوَلَدِ، وَالآتِي بِذَلِكَ آتٍ بِنَذْرِ الصَّوْمِ وَنَذْرِ ذَبْحِ الْوَلَدِ؛ ضَرُورَةَ أَنَّ الآتِيَ بِالْمُرَكَّبِ آتٍ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مُفْرَدَاتِهِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَأْتِيَ بِالصَّوْمِ وَالذَّبْحِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ انْتَفَى قَيْدُ كَوْنِهِ فِي يَوْمِ الْعِيدِ، وَفِي الْوَلَدِ، إِلاَّ أَنَّهُ لاَ يَلْزَمُ مِنْ مُخَالَفَةِ الدَّلِيلِ فِي صُورَةٍ مُخَالَفَتُهُ فِي سَائِرِ الصُّوَرِ.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ وَجَبَ عَلَيْهِ الصَّوْمُ وَالذَّبْحُ ـ وَجَبَ أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ صَوْمُ يَوْمٍ آخَرَ وَذَبْحُ الشَّاةِ؛ لأَنَّهُ لاَ قَائِلَ بِالْفَرْقِ.

لاعتقادِهِ أَنَّ النهيَ مُتَعَلَّقُهُ ذاتُ المَنْهِيِّ عنه؛ فيكونُ مَعْصِيَةً، ويَدُلُّ على الفَسَادِ.

وإنما يُصْرَفُ النهيُ عن ذاتِ الشيءِ إلى غيره، كالصلاة في الدار المغصوبة بتقدير تعدد الجِهَةِ، ولا يمكن هنا؛ فَإِنَّ النهيَ هنا عن الصوم لأَجْلِ كونِهِ صَوْمَ يومِ العِيدِ، والنهيُ عن صومِ يومِ العيدِ لا يَنفكُّ عنِ الصومِ.

وأبو حنيفةَ ـ رحمه الله تعالى ـ يَرَى تَعَدُّدَ الجِهَةِ كالصَّلاَةِ في الدَّارِ المغصوبة.

ولم يقل بإيجابِ الشَّاةِ قياساً؛ إنما قاله استحساناً من قِصَّةِ الخَلِيلِ إبراهيمَ ـ عليه السلام ـ وقولِ بعضِ الصحابة، وقولِ ابن عباس[1] ـ رضي الله عنهما ـ وإلاَّ فقياسُهُ يُوجِبُ أَنَّ مَنْ نذر ذَبْحَ ولدِهِ، يَلْزَمُهُ ذَبْحُ شاةٍ لعين ما ذُكِرَ، ولم يقلْ به.

ومِمَّا احتجَّ به الفقهاءُ: أَنَّ وقتَ العبادَةِ كالأَجَلِ في الدَّين، ولا يلزمُ من سُقُوطِهِ، سُقُوطُهُ فكذلك العبادَةُ.

وفرق: بِأَنَّ الدَّينَ مطلوبُ الحُصُولِ في نفسه، والأَجَلَ رِفْقٌ لتيسيرِ الأداءِ.

وإنْ لم يَتَبَيَّنْ لنا أَنَّ العبادَةَ مطلوبةٌ لنفسها بدون وقتها، فَإِنَّ لخصوص الأوقات، والأمكنةِ، والصِّفَاتِ أثراً في مقاصِدِ الآمرين؛ كالأمر بالوقوف يومَ عَرَفَةَ بأرْضِها، وصومِ يومها، والأمرِ بِعِتْقِ رَقَبَةٍ مؤمنة، والأمرِ بشراءِ الفَحْمِ في الشتاء، والثَّلج في فصل الصيف.

---

(١) ورد عن ابن عباس مثل ذلك، ولكن فيمن ذبح نفسه، أخرجه الطبري وعبد الرزاق والطبراني؛ كما في الدر المنثور (٥/ ٥٣٥).

الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةَ عَشْرَةَ

الأَمْرُ بِالْمَاهِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ لاَ يَتَنَاوَلُ الأَمْرَ بِشَيْءٍ مِنْ جُزْئِيَّاتِهَا؛ كَقَوْلِهِ: «بِعْ هٰذَا الثَّوْبَ» لاَ يَكُونُ أَمْراً بِبَيْعِهِ بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ، وَلاَ بِثَمَنِ الْمُسَاوِي؛ لأَنَّ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مُشْتَرِكَانِ فِي مُسَمَّى الْبَيْعِ، وَيَتَمَيَّزُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنْ صَاحِبِهِ بِكَوْنِهِ وَاقِعاً بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ، وَبِثَمَنِ

[المسأل السابعة عشرة]

[قوله]: «الأَمْرُ بِالْمَاهِيَّةِ [الكلية][1]/ ١٣٤أ لا يَتَنَاوَلُ الأَمْرَ بشيء من جُزئياتها[2]؛ كقوله: بِعْ

---

(١) الماهية: تطلق - غالباً - على الأمر المتعقل مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب «ما هو» يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى: حقيقة، ومن حيث إنه محلي الحوادث: جوهراً.
انظر: التعريفات للجرجاني (ص ٢٠٥).

(٢) الماهية الكلية يستحيل وجودها في الأعيان؛ فلا تطلب، وإلا امتنع الامتثال، وهو خلاف الإجماع؛ ولأنه يلزم منه التكليف بما لا يطاق، ومن أمر بالفعل غير مقيّد في اللفظ بقيد خاص لا يقال: إنه مكلف بما لا يطاق؛ فإذن الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلي المشترك؛ وهو المسمى بالبيع. وقيل: لا يكون أمراً بما هو الجزئي له؛ لأن الأنواع المتقدمة مشتركة في مسمى البيع، وتمييز كل واحد منها بخصوص كونه بالغبن أو بالثمن الزائد، أو المساوي، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وغير مستلزم له؛ فالأمر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون أمراً بما به يمتاز كل واحد من الأنواع عن الآخر؛ فالأمر بالجنس لا يكون أمراً بشيء من أنواعه، لكن إذا دلّت القرينة على إرادة بعض الأنواع حمل اللفظ عليه. وهذا قول بعض الشافعية.
قلنا: فينبغي ألا يملك البيع بثمن المثل، وهو مالك له بالإجماع. قالوا: العرف يشهد بالرضا بثمن المثل. قلنا: البيع بالغبن متعارف أيضاً عند شدة الحاجة إلى الثمن. قال في «إرشاد الفحول»: إن الماهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض؛ كالإنسان بقيد الوحدة؛ فلا يصدق على المتعدّد وبالعكس، وكالمقيد بهذا الشخص؛ فلا يصدق على فرد آخر، وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء، ولا ارتياب في وجودها في الأعيان. وقد تؤخذ بشرط التجرّد عن جميع العوارض، وتسمى المجرّدة والماهية بشرط لا شيء، ولا خفاء في أنها لا توجد في الأعيان، بل في الأذهان، وقد تؤخذ لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجرّدة، بل مع تجويز أن يقارنها شيء من العوارض، وألا يقارنها، وتكون مقولاً على المجموع حال المقارنة، وهو الكلي الطبيعي والماهية لا بشرط شيء، والحق وجودها في الأعيان، لا من حيث كونها جزءاً من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الأكثرين، بل من حيث إنه يوجد شيء تصدق هي عليه، وتكون عينه بحسب الخارج، وإن تغايرا بحسب المفهوم.
ينظر: شرح العضد (٢/ ٩٣)، إرشاد الفحول ص (١٠٨). وقد دفعت هذه الاستحالة باعتبارات الماهية؛ فانظر: فواتح الرحموت (١/ ٣٩٢- ٣٩٣). المحصول (١- ٢/ ٤٢٧)، واختاره البهاري، ونسبه الفتوحي لبعض الحنابلة.
ينظر: شرح الكوكب (٣/ ٧١)، فواتح الرحموت (١/ ٣٩٢). المسودة (٩٨)، شرح تنقيح الفصول ص (١٤٥)، نهاية السول (٢/ ٢٩٢)، تسهيل الوصول للمحلاوي ص (٥١).

الْمِثْلِ، وَمَا بِهِ ٱلاشْتِرَاكُ مُغَايِرٌ لِمَا بِهِ ٱلامْتِيَازُ، وَغَيْرُ مُسْتَلْزِمٍ لَهُ، وَالأَمْرُ بِالْبَيْعِ لاَ يَكُونُ أَمْراً بِشَيْءٍ مِنْ أَنْوَاعِهِ، بَلْ إِنْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الرِّضَا بِبَعْضِ الأَنْوَاعِ لِقَرِينَةٍ ـ حُمِلَ اللَّفْظُ عَلَيْهِ؛ وَلِذٰلِكَ قُلْنَا: إِنَّ الْوَكِيلَ بِالْبَيْعِ الْمُطْلَقِ لاَ يَمْلِكُ الْبَيْعَ بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ، وَإِنْ كَانَ يَمْلِكُ الْبَيْعَ بِثَمَنِ الْمِثْلِ؛ لأَنَّ الْعُرْفَ دَلَّ عَلَى حُصُولِ الرِّضَا بِهٰذَا النَّوْعِ.

هذا الثَّوْبَ؛ فإنه لا يَكُونُ أمراً بِبَيْعِهِ بالغَبْنِ الفاحش[1]، ولا بالثمن المُسَاوِي؛ لأن هذين النَّوْعَيْنِ يشتركان في مُسَمَّى البَيْعِ، ويَمْتَازَانِ بالخُصُوصِ، ، وما به الاشتراك مُغَايِرٌ لما به ٱلامْتِيَازُ، وغير مُسْتَلْزِمٍ له» يعني بأَنَّ المُطْلَقَ هو الدَّالُّ على المَاهِيَّةِ فحسب، والدَّالُّ على الأَعَمِّ لا يتناوَلُ الأَخَصَّ؛ لأنه ليس عَيْنَهُ، ولا جُزْأَهُ، ولا يستلزمه بعينه، فانتفتِ الدَّلاَلاتُ الثَّلاَثُ.

لا يقال: قد تَقَرَّرَ: أَنَّ الأمرَ بالشيءِ أَمْرٌ بما هو من ضرورياته، والمُطْلَقَاتُ لا دُخُولَ لها في الأعيانِ إِلاَّ بخصوصٍ ما، فالأمرُ بها أَمْرٌ بأحد الخُصُوصِيَّاتِ؛ لأنا نقول: هذا وإن سلم؛ فليس مِنْ مُقْتَضَيَاتِ اللَّفْظِ؛ بل من قاعدةِ: أَنَّ التَّكْلِيفَ مَشْرُوطٌ بالإمكانِ، والإِتْيَانُ بالمُطْلَقِ غَيْرُ مُمْكِنٍ.

ثُمَّ لو سَلِمَ الإشعارُ فلا يُشْعِرُ بخصوصٍ مُعَيَّنٍ، ، والبَحْثُ فيه.

وأمَّا التوكيلُ بالبيعِ المُطْلَقِ، فأبو حنيفة يرى: أَنَّ اللفظَ عامٌّ في مُسَمَّى البَيْعِ، وأنه مُتَنَاوِلٌ للإِذْنِ بالبيعِ بالغَبْنِ الفاحش، وغيره.

والشَّافِعِيُّ ـ رحمه الله ـ يرى أَنَّ اللفظَ لا إشعارَ له بقيد ٱلْبَتَّةَ، والأصلُ المَنْعُ من التَّصَرُّفِ، إِلاَّ في المَأْذُونِ فيه بطريق اللفظِ، أو العُرْفِ.

والعُرْفُ دَالٌّ على البيع بالثَّمَنِ المُسَاوِي، كَمَا دَلَّ في الثَّمَنِ المُطْلَقِ على النَّقْدِ الرابح، وهذا معنى قولِهِ: بل إِنْ دَلَّتْ قَرِينَةٌ على الرضا ببعض الأنواعِ حُمِلَ عليه.

مَسَائِلُ أغفلها الإمام الرَّازِي

هَذِهِ آخِرُ مسألةٍ ذكرها في قِسْمِ الأوامر، وقد أسقط مسائِلَ.

منها ما يَقْرُبُ الأَمْرُ فيها بعد ما قَرَّرَهُ مِنَ القَوَاعِدِ، ومنها ما تَقِلُّ جَدْوَاهُ بالنسبة إلى أُصُولِ الفقه.

والمقصودُ الأَعْظَمُ منها يَتَعَلَّقُ بأصول الدِّينِ؛ كأمرِ المعدومِ، وكونِ الفعلِ مأموراً به حَالَ الامتثالِ، والأمرِ المُعَلَّقِ على شَرْطٍ يَعْلَمُ الآمِرُ أَنَّ المأمورَ لا يبلغه.

---

(١) هي الخديعة في البيع والشراء، واليسير منه ما يُقوّم به مُقوّم، والفاحش منه ما لا يدخل تحت تقويم المقوّمين. وقيل: ما لا يتغابن الناس فيه. انظر: قواعد الفقه (٣٩٧).

فَمِنَ القسم الأَوَّلِ: أنه قد تَقرَّرَ أَنَّ المنع من الترك جُزءٌ من الواجب، فإذن كُلُّ واجبٍ لا يسوغُ تَرْكُهُ، وَعَكْسُ نَقِيضِهِ؛ وكُلُّ ما يَسُوغُ تَرْكُهُ لَيْس بِواجبٍ.

[ما ينبني على هذه القضية]:

وانبنىٰ على هذه القضية مسألتان:

المسألة الأولى:

فسادُ قولِ مَنْ زعم: أَنَّ الحائِضَ مُخَاطَبَةٌ بالصَّوْمِ؛ لعموم قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وهو خطابٌ لِلْمُكَلَّفِينَ، ووجوبُ القَضاءِ بحسب الفائِتِ يُؤَيِّدُهُ.

وما ذكروه مُتَنَاقِضٌ؛ فَإِنَّ الحائِضَ يَسُوغُ لها التَّرْكُ، بل يَحْرُم عليها الفِعْلُ، فلا يجتمعان.

وما ذكروه مِنَ الدَّلائِلِ ظَاهِر فلا يُعَارِضُ القَطْعَ، فَيَتَعَيَّنُ تَأْوِيلُها.

المسألة الثانية:

قول الكعبيِّ: كُلُّ مُبَاحٍ[1] واجبٌ[2]؛ إذ ما مِنْ مُبَاحٍ إلاَّ وَيُتْرَكُ بفعله حرامٌ، وتَرْكُ الحرامِ واجبٌ، ومَا لا يُتَوَصَّلُ/ ٣٤ب إلى الواجب إلاَّ بِهِ - فهو واجِب.

وما ذَكَرَهُ جَمْعٌ بين النقيضين؛ فَإِنَّ الواجِبَ لا يَسُوغُ تَرْكُهُ، والمُبَاحَ يسوغُ تركُهُ، وقد رُدَّ بمخالفة الإجماعِ من ثلاثة أوجه:

---

(١) المباح: ويسمى: حلالاً هو الفعل الذي خيّر الشارع فيه المكلف بين فعله وتركه؛ كالسعي في الأرض، وطلب الرزق بعد الفراغ من صلاة الجمعة المدلول على جوازه وإباحته؛ بقوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الجمعة: ١٠]، وكالأكل والشرب في ليالي رمضان المدلول على إباحتهما بقوله تعالىٰ: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

ينظر: بحوث الحسيني ٤٥، ٤٦.

(٢) ذهب الكعبي إلى أن لا مباح في الشريعة، وشق عصا المسلمين في ذلك؛ هذا نقل إمام الحرمين وابن برهان وغيرهما، وبنى مذهبه في ذلك على أصل هو أن الأمر بالشيء نهي عن ضدّه، والنهي عن الشيء أمر بضده إن كان له ضد واحد؛ كالحركة مع السكون، فإن كان له أضداد كان النهي عنه أمراً بأضداده على سبيل البدل، فالنهي عن القيام أمر بواحد من القعود والاضطجاع والاستلقاء. قال: فما من شيء من هذه الأضداد إلا وهو من حيث النظر إلى نفسه واجب، وإن ثبت التخيير بينها؛ لأن ذلك لا يخرجه عن حقيقة الواجب؛ كالواجب الموسع فهو واجب من هذا الوجه، ومباح من حيث ثبوت التخيير فيه.

ينظر: البرهان (١/ ٢٩٤)، المستصفى (١/ ٤٧)، منتهى السول (١/ ٣١)، منتهى الوصول لابن الحاجب (ص ٢٩).

. . . .

الأوَّلُ: أنه يلزم منه رَفْعُ المُبَاحِ من الشريعة، وهو خِلاَفُ الإجماع.

الثاني: يلزمه أَنَّ كُلَّ مندوبٍ واجِبٌ لِعَيْنِ ما ذُكِرَ، وهو خلافُ الإجماع.

الثالث: أنه إذا تَرَكَ مُحَرَّماً بفعلِ مُحَرَّمٍ آخرَ، يلزمه وجُوبُ المُحَرَّمِ من حيثُ إنه تَرْكُ مُحَرَّمٍ، وهو خلاف الإجماع.

والحَقُّ: أنه إن عَنَى أَنَّ الفِعْلَ واجب من حيثُ أُبِيحَ؛ فهو مُتَنَاقِضٌ، وإنْ عَنَى أَنَّ المُبَاحَ بحسب ذاتِهِ، لا يمتنع أَنْ يكونَ وسيلةً من وَجْهٍ إِلى تَرْكِ مُحَرَّمٍ، فيكونُ واجباً من هذا الوجه، ولا تناقُضَ.

وَمَتَى سَلَّمُوا له: أَنَّ الأمرَ بالشيءِ أَمْرٌ بما لا يَتِمُّ إلاَّ به، وأَنَّ التخييرَ لا يُنَافِي الوُجُوبَ ـ لَزِمَهُمْ عَيْنُ ما ذكره.

فلا خلاصَ لهم إلاَّ بمنعِ قاعدةِ: أَنَّ ما لا يُتَوَصَّلُ إِلَى الواجِبِ إلاَّ به فهو واجب.

وأَمَّا فِعْلُ المحظورِ، فله أَنْ يُقَيِّدَ دَعْوَاهُ فيقولُ: مَعَ إِطْلاَقِ الفِعْلِ.

وَمِمَّا اختلفوا فيه:

قال القاضي: الوجوبُ لا يَتَوَقَّفُ على العِقَابِ على التَّرْكِ، خلافاً للمعتزلة، وساعدهم الإمامُ والغزاليُّ.

واحتج القاضي: بأن الثوابَ والعقابَ مِنْ ثَمَرَاتِ الإِيجَابِ، فلا يَدْخُلاَنِ في ماهِيَّتِهِ، ولا يَسْتَلْزِمُهُمَا عقلاً؛ بل كُلُّ ثوابٍ من الله تعالى فَضْلٌ، وكُلُّ عقابٍ منه عَدْلٌ، والّلُزُومُ بالشرعِ.

فقال بِنَاءً على هذه القاعدة: لَو قُدِّرَ ورود الأَمْرِ الجازِمِ من الله تعالى بدون الثواب والعقاب ـ لَتَحَقَّقَ الوُجُوبُ.

والمعتزلة يمنعون ذلك؛ بناءً على التحسينِ والتقبيحِ العقليين.

وقد اختار الإِمامُ في مسألة التحسين والتقبيح في «البرهان»: مُوَافَقَةَ الأَشْعَرِيَّةِ من وَجْهٍ، والمعتزلَةِ من وَجْهٍ[1]:

فقال: إِنَّ العُقُولَ لا تُحَسِّنُ ولا تُقَبِّحُ في حُكْمِ الباري تعالى؛ لاستواءِ الأفعالِ بالنسبة إليه، فوافق الأشعريَّةَ في هذا الطرف.

وقال: إِنَّ العَقْلَ يُحَسِّنُ ويُقَبِّحُ بالنسبة إِلَى أَفْعَالِ العِبَادِ؛ فَإِنَّ مَدَارَهَا على النفع والضر.

قال: وتمامُ القولِ في ذلك: أنه لو قُدِّرَ وُرُودُ أَمْرٍ من الشارع من غَيْرِ تَعَلُّقِ نَفْعٍ، ولا ضُرٍّ، ولا ثوابٍ، ولا عقابٍ ـ لم يَقْضِ العَقْلُ بوجوبِهِ. وَسَاعَدَهُ الغزاليُّ على هذا الفرع.

ورد صاحبُ الكتاب عليه: بأنه يكفي في تَرْجِيحِهِ الذَّمُّ.

وَرَدَّ على المعتزلة: بأن العَفْوَ من الله تعالى مَأْمُولٌ.

---

(١) ينظر: البرهان (١/ ٨٧).

والرَّدَّانِ ضعيفان:

أما الأوَّل: فإِنَّ الذَّمَّ نَوْعٌ من العِقَابِ العَاجِلِ، وهو خلافُ ما فَرَضَهُ القاضي.

أما الثاني: فلأن العَفْوَ يستدعي استحقاقَ العقابِ، فقد سَلِمَ تَعَلُّقُهُ به.

ومِمَّا اختُلِفَ فيه: أَنَّ المَنْدُوبَ مأمورٌ به[1] أو لا؟

فذهب القاضي إلى أنه مأمور به[2]/ ٣٥أ؛ لأَنَّ فِعْلَهُ طَاعَةٌ، والطَّاعَةُ مُوَافَقَةُ الأَمْرِ.

وَاعتُرِضَ عليه: بأنه لا يَعْصِي بِتَرْكِهِ.

وَأُجِيبَ: بِأَنَّ العِصْيَانَ اسمُ ذَمٍّ؛ فلا يُطْلَقُ على تَارِكِهِ.

قالوا: والخِلاَفُ لَفْظِيٌّ.

والتحقيقُ: أنه ليس بلفظِيٍّ؛ فَإِنَّا إِذَا قُلْنَا: إِنَّهُ مَأْمُورٌ، فَإِذَا وَرَدَ في الأَخْبَارِ: أَمَرَنَا رسولُ اللهِ ﷺ بكذا، أو أُمِرْنَا بكذا ـ لم يَتَعَيَّنِ الوجوبُ إِلاّ بقرينة، وإِنْ لم يكن مَأْمُوراً تَعَيَّنَ الوُجُوبُ، فتظهرُ ثَمَرَةُ الخِلاَفِ؛ قاله المَازِرِيُّ[3].

ومِمَّا اختُلِفَ فيه: معنى التَّكْلِيفِ:

قال القاضي: هُوَ طَلَبُ مَا فِيهِ كُلْفَةٌ[4]؛ فَيَدْخُلُ فيه الواجِبُ، والمُحَرَّمُ، وَالمَنْدُوبُ، والمَكْرُوه.

وقال الإمامُ: هو إِلْزَامُ ما فِيهِ كُلْفَةٌ؛ فَإِنَّ التكليفَ يُشْعِرُ بتطويق المَشَقَّةِ، وَلاَ مَشَقَّةَ فِيمَا جُعِلَ زِمَامُ الخَيْرِ فِي تَركه إلى المُكَلَّفِ.

والقاضي يقول: إِنَّ رَبْطَ الثَّوَابِ بِفِعْلِهِ يَحْمِلُ العاقِلَ على فِعْلِهِ، والخِلاَفُ فيه لَفْظِيٌّ.

وَأَمَّا الإِبَاحَةُ فليس من التكليف.

---

(١) ينظر: البرهان (١/ ١٠١)، منتهى الوصول لابن الحاجب (٢٨).

(٢) ومأخذ الخلاف يرجع إلى تفسير التكليف؛ فعند القاضي: أنه طلب ما فيه كلفة.
وعند إمام الحرمين: إلزام ما فيه كلفة.
وذلك ينافي ما فيه التخيير، والمندوب، والمكروه فيهما تخيير.
ينظر: سلاسل الذهب ص ١١١.

(٣) محمد بن علي بن عمر، التميمي، المازري، يكنى: أبا عبد الله، ويعرف بـ «الإمام». درس أصول الفقه والدين، وتقدم في ذلك، وسمع الحديث، وطالع معانيه، واطّلع على علوم كثيرة؛ فكان أحد رجال الكمال في العلم في وقته، وإليه كانت الفتيا في الفقه وغيره. ألّف في الفقه والأصول، وشرح كتاب مسلم، وشرح البرهان للجويني، وسماه: «إيضاح المحصول من برهان الأصول». توفي سنة ٥٣٦هـ.
ينظر: الديباج (٢/ ٢٥٠ـ ٢٥٢)، شجرة النور (١/ ١٢٧ـ ١٢٨)، هدية العارفين (٢/ ٨٨).

(٤) ينظر: البرهان (١/ ١٠١).

وقال الأُستاذُ أبو إسحاق: هي من التكليف.

قال الإمامُ: وَعُدَّتْ مِنْ هَفَوَاتِهِ.

وَلَمَّا رَجَعَ في ذلك، فَسَّرَهُ باعتقادِ أَنَّهَا من الشرع، ولا خِلاَفَ في أَنَّ اعتقادَ أَنَّها من الشرع واجبٌ، إذا فُسِّرَتْ بتسوية الشارع بين الفعلِ والتركِ؛ وإِنَّمَا الخلافُ في نفس الإِبَاحَةِ.

ومِمَّا اخْتُلِفَ فيه: أَنَّ الإِباحةَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ[1] أو لا؟

والصحيح: أَنَّ ما أُخِذَ من خطابِ التَّسْوِيَةِ، فهو حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، وَرَفْعُهُ نَسْخٌ، وما أُخِذَ من البَرَاءَةِ الأَصْلِيَّةِ، فليس بِحُكْمٍ شرعيٍّ، ورَفْعُهُ ليس بنسخٍ.

ومِمَّا ذكر فيه: أَنَّ الأَمْرَ بالأمرِ بالشيءِ، لا يكون أمراً بذلك الشيءِ؛ لاختلاف المُتَعَلَّقِ؛ فَإِنَّ الأَمْرَ الأَوَّلَ: مُتَعَلَّقُهُ الأَمْرُ، والثَّاني: مُتَعَلَّقُهُ الفِعْلُ، وليس هو عَيْنَهُ، ولا من ضروراته.

احتج المُخَالِفُ: بأَنَّ أمْرَ اللهِ تعالى رَسُولَهُ بِأَمْرِهِ لنا ـ أَمْرٌ لنا.

وَأُجِيبَ: بِأَنَّ ذلك معلوم من قَاعِدَةِ التبليغ، لا من إِشْعَارِ اللفظ.

هذا مِمَّا أغفله من القسم الأول.

وأَمَّا القسم الثاني: فَمِمَّا أَسْقَطَهُ من المسائل المعنويَّةِ، مسائِلُ:

المسألة الأُولى:

قالتِ الأَشْعَرِيَّةُ: الباري تعالى آمِرٌ في الأَزَلِ، والمَعْدُومُ مَأْمُورٌ على تقديرِ الوجودِ، وشرط مُؤاخذته به البُلُوغُ إليه.

وخالفهم سَائِرُ الفِرَقِ، ومعنى قولهم: «على تقدير الوجود»: أَنَّ مَنْ عَلِمَ اللهُ ـ تعالى ـ أنه سَيُوجِدُهُ مُسْتَجْمِعاً لشرائِطِ التكليفِ، وأراد تكليفَهُ؛ فإن بَذْأَتَهُ تعالى في الأزل طلباً، متعلقه إيمانُهُ في ذلك الوقت مثلاً.

والحاصل: أنه يجوز وجودُ الآمِرِ مع عَدَمِ المَأْمُورِ.

وقَرَّبَ الشَّيْخُ مَذْهَبَهُ بمثالٍ، فقال: إِنَّ المَلِكَ الْعَظِيمَ المستولى على الأقاليم قد يَجِدُ في نَفْسِهِ/ ٣٥ب أمراً لِمَنْ يُعَدُّ من نُوَّابِهِ، وَيَكْتُبُ بذلك إليه، ولا يَصِلُ إليه إلاَّ بَعْدَ المُدَّةِ الطويلَةِ، ويكونُ مُؤَاخَذاً بِمُقْتَضَاهُ، مُسْتَحِقًّا لِلْمَدْحِ والذَّمِّ بشرط البلوغ.

ولا يُقَالُ: إنه إنما أمره عِنْدَ البُلُوغ إليه؛ فَإِنَّ الآمِرَ قد يكونُ عند البلوغِ على حَالٍ لا يَصِحُّ الأَمْرُ منه من نِسْيَانٍ أَوْ نَوْمٍ.

---

(١) قال الزركشي في البحر (١/ ٢٧٧ـ ٢٧٨): والخلاف لفظي يلتفت إلى تفسير المباح، إن عرفه بنفي الحرج، وهو اصطلاح الأقدمين؛ فنفي الحرج ثابت قبل الشرع، فلا يكون من الشرع، ومن فسّره بالإعلام بنفي الحرج، فالإعلام به إنما يعلم من الشرع فيكون شرعيًا. وينظر: سلاسل الذهب (ص ١٠٩).

. . . .

واحتجَّ صاحِبُ الكتابِ وغيرُهُ بِمَسْلَكَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّا في زَمانِنَا هذا مَأْمُورُونَ بأمرِ الرسولِ ﷺ فَقَدْ وُجِدَ أَمْرُهُ ـ عليه الصلاة والسلام ـ مَعَ عَدَمِنَا.

الثَّانِي: أَنَّ مَنْ أَخْبَرَهُ صَادِقٌ بأنه سَيُوجَدُ لَهُ وَلَدٌ، فَإِنَّهُ قد يَجِدُ في نَفْسِهِ أَنَّهُ يأْمُرُهُ بتعلُّمِ العِلْمِ وغيره، وعند وُجُودِهِ وَبُلُوغِ ما عَهِدَ به إليه ـ يكون مطيعاً بفعل ذلك.

قال الإمامُ: ولا أرى ذلك أمراً حَقًّا، بل ذلك تقريرُ الأمرِ.

وأَمَّا أَمْرُ رسولِ الله ﷺ لنا فقد قيل: إِنَّا مأمورونَ الآنَ بأمرِ اللهِ تعالى، وهو مَوْجُودٌ، والرسولُ ﷺ مُبَلِّغٌ لنا بواسطة النَّقْلِ عنه.

ونُقِلَ عن القَلاَنِسِيِّ، وعبدِ الله بنِ سعيدٍ[1] من أصحابنا: أَنَّ الباري ـ تعالى ـ مُتَكَلِّمٌ في الأَزَلِ، ولا يُوصَفُ بكونِهِ آمِراً وناهياً إِلاَّ عند وُجُودِ المأمورِ والمَنْهِيِّ[2].

---

(١) عبد الله بن سعيد بن كُلاب، أبو محمد القطان: متكلم **من العلماء يقال له: (ابن كُلاب)**. قال السبكي: و«كلاب» بضم الكاف وتشديد اللام، قيل: لقب بها؛ لأنَّه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه؛ كما يجتذب الكُلاب الشيء. له كتب، منها: «الصفات» و «خلق الأفعال» و «الرد على المعتزلة». توفي سنة ٢٤٥هـ.
ينظر: فضل الاعتزال (٢٨٦)، ابن النديم (١٨٠)، الأعلام (٤/ ٩٠).

(٢) ينظر: البرهان (١/ ٢٧٠)، المحصول (١/ ٢/ ٤٢٩)، أصول السرخسي (١/ ٦٥)، الإبهاج (١/ ١٤٩)، المنتهى لابن الحاجب (٣٢)، سلاسل الذهب (١٣٣)، المنخول (١٢٤)، غاية المرام (١٠٤)، وذكر الغزالي في الاقتصاد أن الخلاف في هذه المسألة لفظيٌ يرجع إلى اللغة من حيث جواز الإطلاق، وليس كما قال، بل هي متفرّعة على هذا الأصل العظيم، ومن هذه المسألة قالت المعتزلة بخلق القرآن؛ كما قاله المازري؛ لأنهم لما أحالوا وجود أمر ولا مأمور، ولم يكن مع الله ـ سبحانه ـ في الأزل أحد؛ فيأمره وينهاه؛ فيستحيل حصول الأمر؛ لانتفاء المأمور؛ فيستحيل حصول الكلام، وهذه عمدة عظيمة عندهم اقتضت القول بخلق القرآن، ودهش لها بعض أئمتنا المتقدمين؛ كالقلانسي وغيره حتى ركب مركباً صعباً، فأنكر كون كلام الله في الأزل أمراً أو نهياً أو وعداً أو وعيداً؛ فتخلص بهذا من إلزام المعتزلة؛ لأنه إذا بقي الأمر في الأزل لم تجد المعتزلة سبيلاً من الطعن على مذهبه في قدم القرآن بهذه الشبهة؛ إذ لا تردّد في أن الحوادث مستأنفة الوجود، ولكنه وقع في ما هو أبعد منه؛ لأنه أثبت كلاماً قديماً في الأزل ليس بأمر ولا نهي ولا خبر، ولا يوصف بشيء من متعلّقات الكلام، وهذا بعيد من العقول؛ فكأنه لم يثبت كلاماً، ولكنه أثبت صفة أخرى سماها كلاماً عارياً من حقائقها النفسية ولوازمها العقلية.
ولما ذكر الشيخ أبو الحسن أن مذهب المعتزلة ينفي قدم الكلام، ومذهب القلانسي يؤدي إلى إثبات كلام قديم عار عن حقائق الكلام ـ لم يستبعد إثبات أمر في الأزل ولا مأمور (وقدر ذلك تقدير أمر بالغائب عيًا)، فإنا نجد من أنفسنا أمراً أو إيماء يتوجّه عند حضوره، وهذا أولى من ارتكاب واحد من ذينك المذهبين. وينظر: سلاسل الذهب (١٣٤ـ ١٣٥).

وعُدَّ ذلك من صِفَاتِ الأفعالِ، كوصفه تعالى بأنه: خالق، ورازق.

وَاسْتُضْعِفَ: بِأَنَّ وُجودَ كَلاَمٍ لا يَتَخَصَّصُ بخاصِّيَّةِ أَمْرٍ، ولا نَهْيٍ، ولا خَبَرٍ، ولا غَيْرِ ذلك من الخُصُوصِيَّاتِ ـ يَلْزَمُ منه وُجودُ المُطْلَقَاتِ في الأَعْيَانِ، وأَنَّهُ مُحالٌ.

ولو جازَ وُجُودُ ذلك، لجاز وُجُودُ صِفَةٍ مُطْلَقَةٍ غَيْرِ مُتَخَصِّصَةٍ من عِلْمٍ، أو قُدْرَةٍ أو غيرِ ذلك، ثم تصيير قدرةً، وعلماً، وإرادةً، وأنه محال.

وأَوَّلَ بَعْضُ الأَصْحَابِ كَلاَمَهُمَا؛ لِعِظَمِ هذا الإِشْكَالِ، بأَنَّهُمَا أَرادا أَنَّهُ لا يُسَمَّى آمراً ولا ناهياً إلاَّ عند وُجُودِ المأمورِ، والمَنْهِيِّ، كما لاَ يُسَمَّى خِطَاباً إلاَّ عند وجودِ المُخَاطَبِ.

واحتجَّ المعتزلَةُ: بِأَنَّ الأَمْرَ من الصِّفَاتِ المُتَعَلِّقَةِ، فالأمر يستدعي مأموراً، والمأمورُ لا يكونُ إلاَّ حادثاً ممكناً، ولا مُمْكِنَ في الأَزَلِ، فلا أَمْرَ في الأزل.

قالوا: ولا فَرْقَ بَيْنَ عَدَمِ التَّعَلُّقِ، والتَّعَلُّقِ بالعَدَمِ.

وقالوا: لو أَنَّ شخصاً جَلَسَ في بيته وَحْدَهُ يأمر، وينهي، وَيُخْبِرُ ـ لَعُدَّ ذلك سَفَهاً، واختلالاً، والباري يَتَعَالَى عَنْ مِثْلِ ذلك.

قال الإمام: والمعطلة ألزمونا تقرر أمر آمر، ولا مأمور.

وما ذكروه يَبْطُلُ بِاتِّصَافِ الباري ـ جَلَّ ثَنَاؤُهُ ـ بكونه تعالى قادراً في الأَزَلِ بالاتفاقِ، والقَادِرُ يَسْتَدْعِي مَقْدُوراً، والمقدورُ لا يكون إلاَّ حادثاً ممكناً، ولا مُمْكِنَ في الأَزَلِ.

ويُلْزِمُ الإِمَامُ ذلك في جَمِيعِ الصِّفَاتِ المُتَعَلِّقَةِ فِي الأَزَلِ بما سيكونُ؛ كالإِرَادَةِ، والسَّمْعِ، والبَصرِ.

وقولهم: لا فَرْقَ بين عَدَمِ التَّعَلُّقِ، والتَّعَلُّقِ بالعَدَمِ/ ٣٦أ يَبْطُلُ بالمأمورِ بِهِ، فَإِنَّ شَرْطَهُ أَنْ يكونَ معدوماً، وإلاَّ كانَ طَلَباً بتحصيلِ الحاصِلِ. وما ضَرَبُوه مِن مثالٍ غَيْرُ مُطَابِقٍ، بَلِ المُطَابِقُ: أَنَّ مَنْ جَلَسَ في بَيْتِهِ وَحْدَهُ يُقَرِّرُ مواعظ وحِكَماً، وأمثالاً، وَيَضَعُهَا؛ لِيَأْتَمِرَ بها وَيَنْزَجِرَ بها مَنْ سَيَقِفُ عليها مِمَّنْ سَيَحْدُثُ بَعْدَ ذَلك، فَإِنَّهُ يُعَدُّ حكيماً، والعَقْلُ يَسْتَحْسِنُهُ.

المسألة الثانية: الفِعْلُ حَالَ حُدُوثِهِ مَأْمورٌ بِهِ[1]

وقالت المُعْتَزِلَةُ: إِنَّما يكونُ مأموراً قَبْلَ وُجُودِهِ، وَعِنْدَ وُجُودِهِ يَنْفَكُّ التَّعَلُّقُ، وساعدَهم الإمامُ.

والمسألة مَبْنِيَّة على وقتِ تَعَلُّقِ القُدْرَةِ بِالمَقْدُورِ:

---

(١) ينظر: المعتمد (١/ ١٧٩)، البرهان (١/ ٢٧٦)، الإحكام للآمدي (١/ ١٤٨)، العضد على ابن الحاجب (٢/ ١٤)، تيسير التحرير (٢/ ١٤١)، إرشاد الفحول (ص ١٠)، العضد على المختصر (٢/ ١٤)، المسودة (٥٥)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٩٣)، شرح التنقيح (١٤٦)، سلاسل الذهب (١٤٢)، العدة لأبي يعلى (٢/ ٤٠٣)، المنخول (١٢٢).

. . . .

فعند الأَشْعَرِيَّةِ: الاستطاعَةُ مَعَ الفِعْلِ؛ لأنَّ الإعراضَ عندهم لا ينفي، فالفعل مَقْدُورٌ حالَ الوجودِ، فيكونُ مأموراً.

وعند المعتزلة: الفعل حَالَ الوجودِ حَاصِلٌ، وتحصيلُ الحاصِلِ مُحَالٌ، فالقُدْرَةُ تَتَعَلَّقُ به قَبْلَ حُصُولِهِ، وَحُدُوثُهُ بالفعلِ لا بالقدرة، والصلاحِيةِ.

وألزموا: أَنَّ قَبْلَ الحُدُوثِ: القدرةُ حَاصِلَةٌ، ولا مقدورَ.

وعِنْدَ الحُدُوثِ: المقدورُ حَاصِلٌ، ولا قُدْرَةَ، فَيَلْزَمُ: مُؤَثِّرٌ بالفعلِ ولا أَثَرَ، وأثرٌ بالفعل ولا مُؤَثِّر.

وقد نَقَضُوا ذلك في العِلَّةِ والمعلولِ؛ كالعلم والعَالِمِيَّةِ الحَادِثَةِ، وَسَلَّمُوا أَنَّ المعلولَ يُوجَدُ مع العِلَّةِ، ويكونُ أثراً لها حَالَ وُجُودِهِ.

قال الإمامُ: الأمرُ طَلَبٌ، وطلبُ الحاصِلِ مُحَالٌ.

وعُورِضَ: بأنَّ الواقِعَ حَالَ الحُدُوثِ منه طَاعَةٌ، والطاعةُ موافَقَةُ الأمرِ؛ [و] إذ لا أمر فلا طاعة.

وقوله: «طَلَبُ الحاصِلِ مُحَالٌ» يُوهِمُ بالمُسْتَمِرِّ، فَإِنْ عَنَى به: إنشاء الطَّلَبِ - لِمَا هو كائِنٌ، مُحَالٌ - فَمُسَلَّمٌ، وإِنْ عَنَى: أَنَّ استمرارَ الطلبِ عليه حالَ وقوعه إلى الخروجِ عنه، مُحَالٌ - فهو مَحَلُّ النزاع.

المسألة الثالثة

قال أصحابُنا: المأمورُ يُعْلَمُ كونُه مأموراً قبل التَّمَكُّنِ.

قالتِ المعتزلة: لا يُعْلَمُ، وساعدهم الإمامُ.

واحتَجُّوا: بأنَّ التَّمَكُّنَ شَرْطٌ في التكليفِ، واحتمالُ العَجْزِ والموتِ قَائِمٌ، والشَّكُّ في الشَّرْطِ شَكٌّ في المَشْرُوطِ، وَإِنَّما يَغْلِبُ على الظَّنِّ دَوَامُ التَّمَكُّنِ واستصحاب الحالِ، فَإِنْ بَقِيَ إلى حال الامتثالِ، قُطِعَ بكونِهِ مأموراً، وإِنْ لم يَبْقَ، تَبَيَّنَ عَدَمُ الأمرِ.

والمسألة مَبْنِيَّةٌ على: أَنَّ الأمر المُعَلَّقَ على شَرْطٍ يَعْلَمُ الآمِرُ عَدَمَ بُلُوغِ المأمورِ إليه - هل يُتَصَوَّرُ أم لا؟

والمعتزلة تمنعُ التَّصَوُّرَ؛ بِنَاءً على قاعدتين لهم:

إحداهما: أَنَّ المأمورَ به مُرَادٌ، وما/٣٦ب عَلِمَ اللَّهُ تعالى أنه يَمْتَنِعُ، لا يَصِحُّ إِرادَتُهُ.

الثانية: أنه إنَّما يُؤْمَرُ بالفعلِ؛ لمصلحةٍ تَتَعَلَّقُ بوجودِهِ.

هٰذِهِ المَسْأَلَةُ من قِسْمِ النواهي. **والنَّوَاهِي**: تَشْتَمِلُ على أَحكامٍ مُشْتَرَكَةٍ بينها وبينَ الأوامرِ، فَاسْتُغْنِيَ عن إعادتها، وأحكَامٍ تَخْتَصُّ بالنواهي، فَفَرَضَ الكلامُ فيها:

فمن المشتركة: أَنَّ النهيَ قِسْمٌ من أقسامِ الكلام[1]، كالأمرِ.

(١) النهي لغة: خلاف الأمر، يقال: نهاه ينهاه نَهْيًا: كفّه، فانتهى. وتناهى: كفَّ، وفعله يائي واوِيّ، يقال في اليائيّ: نهيته، ويقال في الواوي: نهوته، وفي الكتاب العزيز: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: ٧٩].
والنهاية والنُّهية: آخر كل شيء؛ وذلك لأن آخره ينهاه عن التمادي؛ فيرتدع.
والنَّهي وَالنِّهْيُ: الموضع الذي له حاجزٌ؛ كأنه ينهى الماءَ أن يفيض منه.
ونهيةُ الوَتِدِ: الفرضة التي في رأسه تنهى الحَبْلَ أن يَنْسَلِخَ.
والنُّهَى: العقل، ويكون واحداً وجمعاً، واحده: نُهْيَةٌ، سمى بذلك؛ لأنه ينهى عن القبيح.
ونَاهِيكَ بفلان: كَافِيكَ به.
ويؤخذ مما تقدّم أن جميع اشتقاقات كلمة «نهى» تفيد المنع والحظر.
وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين:
يعتبر النهي قسماً من أقسام الكلام؛ حيث إن الكلام ينقسمُ إلى أمر ونهي، وخبر وإنشاء، ووعد ووعيد، وغير ذلك؛ فالنهي أحد هذه الأقسام.
واختلف العلماء في إثبات الكلام النفسي إلى طائفتين: فطائفة أثبتت كلام النفس؛ وهم الأشاعرة، ومن لفّ لفّهم.
والطائفة الثانية نفَتْ تحقق الكلام النفسي؛ وهم المعتزلة، ومن وافقهم.
وقد نحت كل طائفة ـ من هاتين ـ في تحديد النهي منحى خاصًا يلائم مذهبها من إثبات الكلام النفسي، أو نفيه.
فالأشاعرة المثبتون له عرفوه تارة باعتبار حقيقته الكلامية، وعرفوه أخرى باللفظ الدال على تلك الحقيقة.
أ ـ مذهب الأشاعرة في تعريف النهي باعتبار حقيقته الكلامية:
الصحيح ـ عندهم ـ في تعريفه؛ على ما اختاره ابن الحاجب أنه: «اقتضاء كفٌّ عن فعل على جهة الاستعلاء».
وقد أورد على هذا التعريف أمور:
أحدها: أن النهي النفسي ـ عند الجمهور ـ هو معنى التحريم؛ بناءً على أن النهي حقيقةٌ في الحرمة دون غيرها.
وعلى هذا يفسد طرد التعريف بالكراهة النفسية؛ إذ يصدق عليها الحد، وليست بتحريم.
ثانيها: أن هذا غير مطّرد ـ أيضاً ـ لصدقه على مثل: «كفّ نفسك عن الكذب»، «ذَرُوا البَيْع»، «دعه» «اتركه..»، وليست هذه من النواهي، بل هي من الأوامر، وعلى نحو: «أطلب منك الكف عن الكلام» وليس هذا بنهي، بل خبرٌ.
وثالثها: أنه لا ينعكس؛ لأنه لا يصدُقُ على مثل: «لا تترك الصِّدق، لا تدعه، لا تذر، لا تنته...» مع أنها نَواهٍ.
وأجيب بأنه:
إن كان الغرض من ذلك الاعتراض بهذه الألفاظ، فالكلام في النفس؛ فلا محظور؛ إذ لا يصدق التعريف على القسم الأول من هذه الألفاظ، ولا يضر عدم صدقه على القسم الثاني منها؛ فاطرد =

= التعريف والعكس.

وإن كان الغرض الاعتراض بمعنى هذه الألفاظ ـ أعني: الطلب النفسي ـ سلمنا صدق التعريف على القسم الأول منها. وأما الاعتراض بأنها ليست بنهي: فممنوع، بل معناها نهي نفسي من جملة أفراد المعرف، وإن كانت صيغتها صيغة أمر؛ فلا فرق بين «كُفَّ عن الزنا»، و «لا تزن» في المعنى؛ إذ المعنى في كل منهما: المَنْع؛ وإن اختلفت الصيغة الدالّة عليه؛ وكذا المعنى المتضمن لنحو: «أطلب الكفّ» وهو الطّلب إن كان غرض الطالب الحال والاستقبال؛ فنهي نفسي؛ لوحدة معنى: «كف نفسك»، و «أطلب الكف»، وهو قيام طلب الكف عن الفعل بالقائل، وإن كان خبراً صيغة، فاطرد التعريف.

وسلمنا أيضاً عدم صدق التعريف على القسم الثاني من هذه الألفاظ، وهو نحو: «لا تترك الصدق» باعتبار معناه النفسي، وقولهم: «إنها نَوَاهٍ» ممنوع، بل هي أوامر؛ لأن معنى كل منها اقتضاء فعل غير كفٍّ؛ فلا فرق بين: «اصدق»، و «لا تترك الصِّدق» في المعنى، وإن كانت الصيغة الثانية صيغة نهي؛ فانعكس التعريف.

وخلاصة القول: أن الحد السابق إنما هو باعتبار المعنى القائم بالنفس؛ على ما دلّ عليه لفظ الاقتضاء، فـ «اقتضاء كف عن فعل على سبيل الاستعلاء» نهي؛ سواء أكان مدلولاً عليه بصيغة سماها أهل العربية: نهياً، أم بصيغة سمّوها: أمراً أو خبراً؛ إذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة.
فعلى هذا يكون نحو: «كفّ عن الزنا» نهياً، وإن كان وارداً على صيغة الأمر؛ نظراً إلى المعنى؛ ولهذا قالوا: البيع وقت النداء منهيٌّ عنه بقوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].
كما قالوا: إن الحائض منهيّةٌ عن الصلاة أيام حيضها بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «دَعِي الصَّلاةَ أيّام أَقْرَائِكِ».

ويكون نحو: «لا تكف» أمراً، وإن كان في صورة النهي؛ لأنه بمعنى: «افعل»، ولا اعتبار للصيغة.
ب ـ مذهب الأشاعرة في تعريف النهي؛ باعتبار أنه لفظ دالّ على المعنى النفسي: وهذا هو المناسب لغرض الأصوليين؛ لأن بحثهم إنما هو عن الأدلّة اللفظية السمعية؛ من حيث يوصل العلم بأحوالها العارضة لها من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، ونحوه إلى القدرة على إثبات الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، وإن كان مرجع الأدلّة السمعيّة إلى الكلام النفسي.
وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والإمام الغزالي إلى أنه: «القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهى عنه»، وهذا ما اختاره جمهور الشافعية.
جـ ـ مذهب الكمال بن الهمام ـ وهو من الأحناف ـ في تعريف النهي اللفظي:
قال الكمال ـ ما محصّله، وهو المختار ـ: مبنى تعريف النهي اللفظي الذي هو غرض الأصولي، أن لطلب الكف عن الفعل صيغة تخصه؛ بمعنى: أنها لا تستعمل في غيره؛ على سبيل الحقيقة، وقد وقع في هذا خلاف، والصحيح أن له لفظاً يخصّه.
وحاصل تعريف النهي اللفظي: ذكر ما يميز صيغته عن غيرها من الصِّيغ؛ فسميت هذه المميزات حدًّا.

ثانياً: مذهب المعتزلة في تعريف النهي
بسبب أن المعتزلة أنكرت الكلام النفسي لم يعرفوا النهي باعتبار المعنى القائم بالنفس، وأنه اقتضاء الكف، أو طلب الكف؛ لأن هذا نوع من الكلام النفسي؛ فعرّفوه تارة باعتبار أنه لفظ، وعرّفوه أخرى باعتبار الإرادة المقترنة بالصيغة، ومرة ثالثة باعتبار أنه نفس الإرادة. =

. . . .

والخلافُ في حَدِّهِ كالخلافِ في حَدِّ الأَمْرِ، وهو عندنا: يَرْجِعُ إلى الطَّلَبِ كالأمر، ولا يُشْتَرَطُ فيه الإِرَادَةُ، ويُطْلَقُ على النَّفسِيِّ، واللَّهْجِيِّ.

وَهَلْ هو مَقُولٌ عليهما بالاشتراكِ، أو بالحقيقة والمجازِ؟ الخلافُ فيه كما في الأمر، ومُطْلَقُهُ يَقْتَضِي التَّكْرَارَ على الأَصَحِّ[1].

واختيارُ صاحبِ الكتابِ أنه لا يقتضي كالأمرِ، وقد تَقَدَّمَ الفَرْقُ بينهما./٣٧أ

وإذا كان مُقْتَضَاهُ التَّكْرَارَ، فَمِنْ لازِمِهِ الفَوْرُ.

وَيصِحُّ النهيُ عن أَحَدِ الشيئين لا بِعَيْنِهِ، خلافاً للمعتزلة[2]، كالنهي عن الجَمْعِ بين الأُخْتَيْنِ[3]، ، كما يُؤْمَرُ بأحدِ الشيئين.

= وقد عرّفه جمهورهم باعتبار أنه لفظ؛ فقالوا: «هو قول القائل لمن دونه: لا تفعل»؛ أي: قول القائل لفظاً موضوعاً لطلب ترك الفعل من الفاعل.

وأما تعريفهم النهي باعتبار ما يقترن بالصيغة من الإرادة ـ: فقد ذهبت طائفة من معتزلة «البصرة» إلى أن: النهي صيغة «لا تفعل» بإرادات ثلاثٍ: إرادة وجود اللفظ، وإرادة دلالته على النهي، وإرادة الامتثال؛ أي: ترك المنهي للمنهي عنه.

وأما تعريفهم النهي باعتبار أنه نفس الإرادة؛ فقد ذهب قوم إلى أن النهي هو «إرادة ترك الفعل».

ينظر: البرهان لإمام الحرمين (١/ ٢٨٣)، البحر المحيط للزركشي (٢/ ٤٢٦)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٧٤)، سلاسل الذهب للزركشي (ص ٢٠١)، التمهيد للإسنوي (ص ٢٩٠)، نهاية السول له (٢/ ٢٩٣)، زوائد الأصول له (ص ٢٣٨)، منهاج العقول للبدخشي (٢/ ٦٧)، التحصيل من المحصول للأرموي (١/ ٢٦١)، المنخول للغزالي (ص ١٢٦)، المستصفى له (٢/ ٢٤)، حاشية البناني (١/ ٣٩٠)، الإبهاج لابن السبكي (٢/ ٦٦)، حاشية العطار على جمع الجوامع (١/ ٤٩٦)، المعتمد لأبي الحسين (١/ ١٦٨)، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (ص ٢٢٨)، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٣/ ٢٦٩)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (١/ ٣٧٤)، كشف الأسرار للنسفي (١/ ١٤٠)، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى (٢/ ٩٥)، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (١/ ١٤٩)، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين (ص ٦١)، شرح المنار لابن ملك (ص ٤٤)، الموافقات للشاطبي (٣/ ١٤٤)، تقريب الأصول لابن جزي (ص ٩٥)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص ١٠٩)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (ص ٣٣٧).

(١) ينظر: نهاية السول (٢/ ٦٣)، البرهان (١/ ٢٣٠)، جمع الجوامع (١/ ٣٩٠)، تيسير التحرير (١/ ٣٧٦)، التمهيد (ص ٨١)، فواتح الرحموت (١/ ٤٠٦)، القواعد والفوائد (١٩١)، العضد على شرح تنقيح الفصول (١٦٨)، اللمع (١٤)، المسودة (٨١)، المعتمد (١/ ١٨٣)، التبصرة (١٠٤)، نهاية السول (٢/ ٦٦).

(٢) ينظر: المحصول (١/ ٢/ ٤٧٠)، شرح تنقيح الفصول (١٦٨)، المسودة (٨١)، المنخول (١٣١)، جمع الجوامع (١/ ٣٩٣).

(٣) أجمع المسلمون على أنه يحرم على الرجل أن يجمع بين الأختين بعقد نكاح، فمن كان عنده =

وقد تَقَدَّمَ أَنَّ لـ «افْعَلْ» سِتَّةَ عَشَرَ مَحْمَلاً.

وأما «لاَ تَفْعَلْ» فقد ذكر الغزاليُّ[1] لها سَبْعَةَ مَحَامِلَ:

الأَوَّل: التَّحْرِيمُ؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء ٣٢].

الثاني: التَّنْزِيهُ؛ كقوله - عليه الصلاة والسلام - لعائشةَ - رضي الله عنها - وقد شَمَّسَتْ مَاءً لِلْوُضُوءِ: «لا تَفْعَلِي هٰذَا»[2].

= امرأة، ثم عقد على أختها، فالعقد فاسد باتفاق المسلمين؛ وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] وهذا نص واضح لإفادة التحريم؛ حيث إنه معطوف على ﴿أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ والعطف يقتضي الشركة؛ ولأن الجمع بينهما يفضي إلى قطيعة الرحم، وهي حرام، والمفضي إلى الحرام حرام؛ كما اتفقوا على أنه لو عقد عليهما معاً في عقد واحد - كان النكاح فاسداً، وكذلك إذا عقد عليهما، ولم تعلم السابقة منهما بطل نكاحهما؛ إذ ليس تخصيص إحداهما بالبطلان في هذه الحالة بأولى من الأخرى.

(١) ينظر: المستصفى (١/ ٤١٨)، تيسير التحرير (١/ ٣٧٥)، فواتح الرحموت (١/ ٣٩٥)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٧٧)، المحصول (١/ ٢/ ٤٦٩)، إرشاد الفحول (١٠٩)، جمع الجوامع (١/ ٣٩٢)، نهاية السول (٢/ ٦٢).

(٢) أخرجه الدارقطني (١/ ٣٨) كتاب: الطهارة، باب: الماء المسخن حديث (٢)، والبيهقي (١/ ٦) كتاب: الطهارة، كلاهما من طريق خالد بن إسماعيل «ثنا هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة؛ قالت: دخل عليَّ رسول الله ﷺ، وقد سخنت ماءً في الشمس؛ فقال: لا تفعلي يا حميراء؛ فإنه يورث البرص...» قال الدارقطني: غريب جدًّا، خالد بن إسماعيل متروك. وقال البيهقي: وهذا لا يصح.

وقد تابعه من هو شر منه؛ تابعه وهب بن وهب أبو البختري. أخرجه ابن حبان في «المجروحين» (٣/ ٧٥). وقال: وهب بن وهب؛ كان ممن يضع الحديث على ثقات المسلمين. وتابعه - أيضاً - الهيثم بن عدي.

أخرجه الدارقطني في «الأفراد»؛ كما في «الآلىء المصنوعة» (٢/ ٥). ومن طريقه ابن الجوزي في «الموضوعات» وقال: الهيثم كذاب.

وتابعهم - أيضاً - محمد بن مروان السدي.

أخرجه الطبراني في «الأوسط»؛ كما في «مجمع الزوائد» (١/ ٢١٧)، و «اللآلىء المصنوعة» (٢/ ٥)، من طريق محمد بن مروان السدي، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة.

وقال الهيثمي: ومحمد بن مروان السدي؛ أجمعوا على ضعفه.

وقال السيوطي: وهو كذاب .اهـ.

وقد روى هذا الحديث الزهري، عن عروة، عن عائشة.

أخرجه الدارقطني (١/ ٣٨) كتاب: الطهارة، باب: الماء المسخن، حديث (٣)، والبيهقي (١/ ٦) كتاب: الطهارة، من طريق عمرو بن محمد الأعسم، ثنا فليح عن الزهري به.

وقال الدارقطني: عمرو بن محمد منكر الحديث، ولم يروه عن فليح غيره، ولا يصح عن الزهري. =

. . . .

الثالث: الدُّعَاءُ؛ كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران ٨].

الرابع: التَّأْدِيبُ؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة ١٠١].

الخامس: التَّحْقِيرُ؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾ [طه ١٣١].

السادس: اليَأْسُ؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ﴾ [التوبة ٦٦].

السابع: بَيَانُ العَاقِبَةِ؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَـٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم ٤٣].

والخلاف في مُطْلَقِ «لا تفعل» كالخلاف في مُطْلَقِ «افعل»:

فمذهبُ الفقهاءِ، واختيارُ المُصَنِّفِ: أَنَّها ظَاهِرَةٌ في التحريم[1]؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

= قال النووي في «المجموع» (١/ ١٣٣): هذا الحديث ضعيف باتفاق المحدثين. وقد رواه البيهقي من طرق وبيّن ضعفها كلها. ومنهم من يجعله موضوعاً.

(١) للنهي صيغ متعددة نذكر منها:

أ ـ صيغة الفعل المضارع المقترن بـ «لا» الناهية؛ كقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾ [الإسراء: ٣٢]. وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقوله عزّ من قائل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

٢ـ صيغة الأمر الدالّ على الكف؛ مثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله سبحانه: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠].

٣ـ استخدام مادة التحريم؛ كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾... الآية [النساء: ٢٣].

٤ـ استخدام لفظ النَّهي؛ كقوله تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي..﴾ الآية [النحل: ٩٠]، وقوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ».

٥ـ استخدام صيغة نفي الحل؛ كقوله سبحانه: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ [النساء: ١٩].

وبعد، فقد اتفق العلماء على أن صيغة النهي «لا تفعل» ترد لعدة معانٍ، منها:

١ـ التحريم؛ كقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].

٢ـ كَراهة التحريم؛ كقوله ﷺ: «لاَ يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ».

٣ـ كراهة التنزيه؛ كقوله ﷺ: «لاَ يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ».

٤ـ التحقير؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ [طه: ١٣١].

٥ـ بيان العَاقبة؛ كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَـٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢]. =

= ٦ـ الإرشاد؛ كقوله سبحانه: ﴿يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ [المائدة: ١٠١].

٧ـ الدعاء؛ كقوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

٨ـ التهديد؛ كقول السيد لعبدة: «لاَ تَمْتَثِلْ أَمْرِي».

٩ـ التَّيْئيس؛ كقوله سبحانه: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧].

١٠ـ الالتماس؛ كقول الصديق لصديقه: «لا تَبْرَحْ مَكَانَكَ».

١١ـ التسوية؛ كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦].

واتفقوا أيضاً على أن الصيغة إذا استعملت في غير الحرمة، والكراهة من المحامل لا تكون حقيقة؛ فهي إذن مجازٌ، فيما عدا طلب الترك، واقتضاءه.

فيما وقع الخلاف بينهم في تحديد ما وضعت له هذه الصيغة على سبيل الحقيقة: هو الحرمة، أم الكراهة، أم كلاهما؛ فتكون مشتركة بينهما اشتراكاً لفظيًا، أم القدر المشترك بينهما، وهو طلب الترك مع الجزم أو عدمه؛ فتكون مشتركة بينهما اشتراكاً معنويًا، أم متوقف فيه لا يدرى أي المعنيين هو؟!

وإليك بسط هذه الأقوال، وتفصيلها:

القول الأول ـ وهو ما ذهب إليه البيضاوي، وصححه ابن الحاجب ـ: وهو: إذا وردت صيغة النهي مجرّدة عن القرائن، استفيد منها تحريم المنهي عنه؛ فهي حقيقة على الخصوص فيه عند الجمهور.

وقال الإمام الرازي ـ جازماً بهذا المذهب ـ : إنه الحق، وهو مذهب الشافعي ـ رضي الله عنه ـ نصّ عليه في «الرسالة»؛ فقال في باب العلل في الأحاديث ما نصّه: «وما نهى عنه رسول الله ﷺ فهو على التحريم؛ حتى تأتي دلالةٌ عنه على أنه أراد به غير التّحريم».

ونص عليه أيضاً في «الأم»، فقال: «أصل النهي من رسول الله ﷺ أن كل ما نهى عنه فهو محرّم؛ حتى تأتي عنه دلالة تدلّ على أنه إنما نهى عنه لمعنى غير التحريم: إما أراد به نهياً عن بعض الأمور دون بعض، وإما أراد به النهي للتنزيه عن المنهي، والأدب، والاختيار، ولا يفرق بين نهي النبيّ ﷺ إلا بدلالة عن رسول الله ﷺ، أو أمر لم يختلف فيه المسلمون؛ فنعلم أن المسلمين كلهم لا يجهلون سنةً، وقد يمكن أن يجهلها بعضهم».

فمما نهى عنه رسول الله ﷺ، فكان على التحريم لم يختلف أكثر العلماء فيه أنه نهي عن «الذّهب بالذهب إلا هَاءَ وهَاءَ، وعن الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، يداً بيد، ونهى عن بَيْعَتين في بيعة».

القول الثاني: وإليه ذهب أبو هاشم الجبّائيّ، وعامة المعتزلة، وجماعة من الفقهاء؛ وهو أن صيغة النهي حقيقةٌ في الكراهة فقط.

القول الثالث: أنها مشترك لفظيٌّ بين الحرمة والكراهة.

القول الرابع ـ وهو منقول عن أبي منصور الماتريدي، ومشايخ «سَمَرْقَنْد» ـ: أن صيغة النهي موضوعة للقدر المشترك بينهما، وطلب ترك الفعل استعلاء، فهي من قبيل المتواطىء.

القول الخامس ـ وهو مذهب أبي الحسن الأشعريّ، ومَنْ تابعه من أصحابه كالقاضي، والغزالي ـ وهو: التوقف في مدلول صيغة النهي؛ بمعنى: أنه لا يدري أهي موضوعة للحرمة، أم للكراهة، أم لكل منهما، أم للقدر المشترك بينهما؟!

والمذهب المختار الذي نميل إليه هو الرأي الأول، ونستدل عليه بأدلّة منها:

الدليل الأول: أنه قد تكرر استدلال السّلف بصيغة النهي مجرّدة عن القرائن على التحريم استدلالاً =

وَظَاهِرُ الأمر للوُجُوبِ بِالدَّلاَئِلِ السابقة.

وَأَمَّا الأحكامُ المُخْتَصَّةُ فمنها:

أَنَّ الوَاحِدَ بِالشَّخْصِ لا يكون مأموراً به مَنْهِيًّا عنه؛ حلالاً حراماً، من جهة واحدة؛ فَإِنَّ أدنى دَرَجَاتِ الأمرِ رَفْعُ الحَرَجِ، والنَّهْيُ يُثْبِتُهُ؛ فالجَمْعُ بينهما مُتَنَاقِضٌ، إلاَّ إذا جُوِّزَ التكليفُ بالمُحَالِ، وليس التَّفْرِيعُ عليه.

وأما الواحِدُ بالجِنْسِ أوِ النَّوْعِ، فلا يَمْتَنِعُ انْقِسَامُهُ إلى مأمورٍ مَنْهِيٍّ؛ كالسجودِ لِلَّهِ تعالى، والسُّجُودِ لِلصَّنَمِ؛ قال الله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُواْ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ﴾ **[فصلت ٣٧]**.

وَتَوَهَّمَ أَبُو هاشم التَّنَاقُضَ؛ فَرَدَّ النهيَ إلى القَصْدِ، وقال: يَعْصِي بِقَصْدِ سُجُودِهِ لِلصَّنَم خَاصَّةً، ولم يَنْتَبِهْ إلى أنه قد يَجِبُ لأَحَدِ النوعينِ ما يستحيلُ على النوعِ الآخرِ باعتبارِ اختلافِ الفُصُولِ، وقد يَخْتَصُّ أَحَدُ الشخصينِ بما يَمْتَنِعُ على الآخرِ مع الاشتراكِ النَّوْعِيِّ؛ بسبب إضافَةٍ، أو مَحَلٍّ.

أَمَّا الوَاحِدُ بالشَّخْصِ المُتَعَدِّدِ بالجهة، فهو مَحَلُّ البَحْثِ.

ومسألة الصَّلاَةِ في الدَّارِ المغصوبَةِ مِثَالٌ لهذا الأصلِ، لا أَنَّها مَقْصُودَةٌ في نفسها؛ فَإِنَّ البَحْثَ فيها فَرْعِيٌّ.

وَحَظُّ الأُصُولِ: أنه مَتَى تَعَدَّدَتِ الجِهَةُ وأمكن انفكاكُ إِحْدَاهِمَا عنِ الأُخْرَى في العَقْلِ والوجود، ولم تَكُنْ إحداهما في وُجُودِهَا من ضرورة الأُخْرَى ـ فلا يَمْتَنِعُ الحُكْمُ على إِحْدَاهِمَا بالأَمْرِ، وعلى الأُخْرَى بالنهي، وإلاَّ فلا.

= شائعاً بلا نكير؛ فأوجب العلم العاديُّ باتفاقهم على أنها له؛ كما لو أجمعوا إجماعاً قوليًّا على ذلك، وإن كان احتمال غيره قائماً في كلٍّ منها على انفراده.

الدليل الثاني: أن مخالف مقتضى النهي المجرّد عن القرائن عاصٍ، وكل عاصٍ متوعدٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣]، فمخالف مقتضى النهي المجرد عن القرائن متوعدٌ، وهو دليل على حرمة فعل المنهي عنه.

الدليل الثالث: أن الاشتراك خلاف الأصل؛ لإخلاله بالفهم؛ فيكون النهي لأحد الأمرين من الحرمة، والكراهة حقيقة؛ إذ هو في باقي المعاني مجازٌ بالاتفاق، وانتفاء كونه حقيقة في الكراهة ثابت؛ للفرق بين قولنا: «لا تسقني» و «كرهت أن تسقيني»، ولا فَرْقَ إلا الذَّم على تقدير عَدَم الامتثال بالسَّقي في قوله: «لا تسقني»، وعدم الذَّم على تقدير السقي في قوله: «كرهت أن تسقيني».

ولو كان النهي للكراهة، لم يكن بينهما فرقٌ؛ فتعيّن كون النهي للحرمة.

الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةَ عَشْرَةَ

الصَّلاَةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ غَيْرُ صَحِيحَةٍ عِنْدَنَا؛ خِلاَفاً لِلْفُقَهَاءِ، ثُمَّ إِنْ صَحَّ الإِجْمَاعُ عَلَىٰ أَنَّ الآتِيَ بِهَا لاَ يُؤْمَرُ بِالْقَضَاءِ ـ قُلْنَا: يَسْقُطُ الْفَرْضُ عِنْدَهَا لاَ بِهَا، وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ هٰذَا الإِجْمَاعُ ـ وَهُوَ الأَصَحُّ ـ أَوْجَبْنَا الْقَضَاءَ.

وأما مسألة الصلاةِ في الدارِ المَغْصُوبَةِ، فَلِلْعُلَمَاءِ فيها ثَلاَثَةُ مَذَاهِبَ:

الأَوَّلُ: أَنَّهَا صحيحة مُسْقِطَةٌ للقضاءِ، وهو مذهب أَكْثَرِ الفُقَهَاءِ[1]/ ٣٧ب.

الثَّاني: أَنَّها غَيْرُ صحيحةٍ، ولا مُسْقِطَةٍ للقضاءِ، وهو مَذْهَبُ أَحْمَدَ، وأكثرِ المتكلمينَ، وأبي هَاشِمٍ من المعتزلة[1].

---

(١) الفعل الواحد له جهتان منفكتان، هل يجوز أن يكون جائزاً فعله مأذوناً فيه من إحدى جهتيه، ومطلوباً تركه منهيًّا عنه من الجهة الأخرى؛ فيكون الآتي بذلك الفعل غير عاصٍ باعتبار إحدى الجهتين، وعاصياً باعتبار الجهة الأخرى؛ أو لا يجوز ذلك؟

ومن أمثلته: الصلاة في الأرض المغصوبة؛ فإن الحركات والسكنات التي يؤديها المصلي إنما هي أكوان اختيارية مكتسبة ذات جهتين: **الأولى**: كونها صلاة يتقرّب بها إلى الله تعالىٰ. **والثانية**: كونها بقاء وشغلاً لأرض الغير بغير إذنه؛ فالحركة والسكون كل منهما فعل واحد له جهتان: جهة كونه جزءًا من الصلاة يتقرّب به، وجهة كونه غصباً؛ إذ هو بقاء وشغل لملك الغير يعصى به.

فهل يقال: إن الأمر وارد عليها من الجهة الأولى؛ فيؤدي بها الواجب المأمور به، ويسقط الطلب، وتبرأ الذمة؛ وأن النهي وارد عليها من الجهة الأخرى؛ فيكون معاقباً على شغل ملك الغير بغير إذنه؟

اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال: وقد تقدم الحديث عنها ص (٣٦٧).

(١) واستدل القائلون ببطلان مثل الصلاة في الدار المغصوبة، وعدم سقوط التكليف بها ولا عندها؛ بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: لو صحت الصلاة في الأرض المغصوبة، لاتّحد متعلق الأمر والنهي، واتّحاد المتعلق للأمر والنهي باطل؛ فبطل ملزومه، وهو صحة هذه الصلاة؛ فثبت بطلانها وهو المطلوب.

«وبيان الملازمة»: أن الحركات والسكنات جزء الصلاة، وهي نفسها شغل ملك الغير، فهي غصب؛ فتكون مَنْهيًّا عنها، فلو كانت الصّلاة صحيحة ـ كانت مأموراً بها أيضاً؛ فيتّحد المتعلق. **وأما بطلان التالي**: فظاهر، ونوقش بأن بطلان التالي إنما يسلم أن لو كان المتعلق واحداً ذاتاً وجهة. أما إذا كان له جهتان فنمنع بطلانه، وما معنا، وإن كان المأمور به والمنهي عنه فيه فعلاً واحداً ـ فهو بجهتين فيؤمر به من جهة كونه صلاة، وينهى عنه من جهة كونه غصباً.

الدليل الثاني: لو صحت هذه الصلاة، لصح نية التقرّب بالمعصيّة، ونيّة التقرّب بالمعصية باطلة؛ فبطل الملزوم وهو صحة هذه الصلاة، وثبت المطلوب من بطلانها. «دليل الملازمة» أنه يشترط لصحة الصلاة نية التقرّب بها إلى ـ الله تعالىٰ ـ وهذا الفعل معصية؛ إذ هو غصب وتعد، فلو صحت الصلاة ـ لكانت نية التقرّب بالمعصية جائزة. **وأما بطلان التالي**: فمتفق عليه.

ونوقش بمنع الملازمة من وجهين:

= أحدهما: أن نية التقرب ليست شرطاً لصحة الصلاة، وإنما الشرط نية الفعل المأمور به، وإن لم يخطر بباله التقرّب.
ثانيهما: سلّمنا أن نية التقرب شرطٌ، ولكن المكلف إنما ينوي التقرّب بهذا الفعل من جهة كونه صلاة، ويعصى به من جهة كونه منهيًا عنه؛ لأنه غصب. وقد بان انفصال الجهتين إحداهما عن الأخرى؛ فإن المصلّي يجد من نفسه نية التقرب بالصلاة، وإن كان في أرض مغصوبة، ويعصى بهذا الفعل المخصوص؛ إذ لو سكن ولم يعمل شيئاً يكون غاصباً؛ فهو يتقرّب بفعل ليس هذا الفعل شرطاً لكونه غاصباً.
وبكل من هذين الوجهين يتبيّن أن صحة الصلاة لا تستلزم صحة نية التقرب بالمعصية؛ فالملازمة ممنوعة.
الدليل الثالث: لو صحت الصلاة المذكورة ـ بناء على تعدد الجهة ـ لصح صوم يوم العيد؛ لتعدّد الجهة أيضاً، فيكون مأموراً به من حيث إنه صوم ومنهيًا عنه؛ من حيث وقوعه في يوم العيد، والتالي باطل بالاتفاق بيننا وبينكم.
وقد انقسم الجمهور في مناقشة هذا الدليل إلى فريقين:
فغير الحنفية ناقشوه بمنع الملازمة؛ وذلك بإبداء الفرق بين الصوم والصلاة المذكورين من ثلاثة أوجه:
الوجه الأول: أن الصلاة في الأرض المغصوبة فيها جهتان بينهما عموم وخصوص وجهي تجتمعان باختيار المكلف جمعهما؛ بأن يصلي في هذا المكان، وتنفرد جهة الصلاة بأن يصلي في مكان مملوك، وتنفرد جهة الغصب بأن يمكث في هذا المكان بلا صلاة؛ فهما حقيقتان منفصلتان؛ فيؤمر بإحداهما، وينهي عن الأخرى، ولا يلزم من صحة هذه الصلاة ـ وحالتها هذه ـ صحة الصوم في العيد؛ إذ الجهتان فيه بينهما عموم مطلق، وجهة الأمر هي العامة؛ فتجتمعان في الصوم في العيد، وتنفرد جهة الصوم في صوم يوم آخر، ولا تنفرد جهة الوقوع في يوم العيد عن الصوم في يوم عيد، وجهة الوقوع فيه هي الجهة التي لأجلها توجه النهي عن الصوم عند الشافعية؛ ففي صوم يوم العيد لا يمكن التلبس بالمعصية بدون الصوم؛ فيكون الصوم نفسه معصية فيحرم لعينه فيبطل؛ بخلاف الصلاة في الأرض المغصوبة، فإن التلبس بمعصية الغصب فيها يمكن بدون هذه الصلاة بأن يمكث في المكان بلا صلاة؛ فلم تتعين الصلاة للمعصية؛ فلا تكون منهيًا عنها لعينها، بل لغيرها المقارن فتصح.
الوجه الثاني: أن نهي التحريم ينصرف إلى الذات ـ غالباً ـ فيدل على البطلان؛ للتدافع بين الحرمة والوجوب، إلا إن قام دليل يدل على أن النهي للمقارن المنفك، وقد وجدت إطلاقات مقيدة للصحة في حق الصلاة؛ فتشمل صحة الصلاة، في الأرض المغصوبة؛ فأوجبت أن يكون النهي عنها لخارج؛ ولذا قال الجمهور بصحتها؛ بخلاف الصوم في العيد؛ حيث لم يقم دليل صارف عن ظاهر البطلان.
ويجاب عن هذا الوجه من المناقشة: بأن في الصوم أيضاً إطلاقات تفيد صحته؛ فكان اللازم أن تشمل صوم يوم العيد، وتصرف النهي إلى وصفه، وقد قلتم ببطلانه، وما ذلك إلا لتقييدكم هذه الإطلاقات بما عدا صورة النهي؛ فلتكن إطلاقات الصلاة كذلك.
الوجه الثالث: أن منشأ المصلحة والمفسدة في الصلاة في المغصوبة متعدد؛ فإن منشأ المصلحة كون هذه الحركات والسكنات التي أداها عبادة وصلاة بها يطيع ربه، ويظهر خضوعه وانقياده، =

. . . .

والثَّالِثُ: أنَّهَا غيرُ صحيحةٍ، لَكِنَّها مُسْقِطَةٌ للقضاءِ، وهو قولُ القاضي، واختيارُ صاحب الكتاب ههنا[1].

= ومنشأ المفسدة كونها غصباً بها يعصي ربّه؛ فالكون عبادة وهو منشأ المصلحة، والكون غصباً وهو منشأ المفسدة أمران متعددان منفكان.

بخلاف الصوم في العيد؛ فإن منشأ المصلحة والمفسدة واحد؛ وهو صوم اليوم المخصوص؛ إذ جهة الطاعة هي الصوم الخاص، وهذا الصوم الخاص بعينه منهي عنه؛ لأنه به يعصى.
وأجيب عن هذا الوجه: بأنه لا فرق بين الصوم والصلاة؛ فإن منشأ المصلحة والمفسدة في الصلاة في مكان الغصب واحد؛ كما هو في الصوم في العيد؛ إذ الشغل للحيز الذي هو الحركات والسكنات هو بعينه منشأ المصلحة؛ لأنه به يطيع، ومنشأ المفسدة؛ لأنه عين الغصب فهو عاصٍ به.
وقد يدفع هذا الجواب: بأن هذه الحركات والسكنات ليست منشأ مصلحة، ولا مفسدة من حيث ذاتها، بل منشأ المصلحة كونها صلاة يتقرّب بها إليه - تعالىٰ - ومنشأ المفسدة كونها شغلاً لملك الغير بغير إذنه؛ بخلاف الصوم في يوم العيد: فإن منشأ المفسدة هو نفس الصوم في العيد؛ إذ لا يمكن مخالفة النهي بارتكاب المنهي عنه إلاّ به؛ فتعين للمعصية.
هذه المناقشات لدليل الخصم إنما هي من قبل غير الحنفية القائلين ببطلان صوم يوم العيد؛ فلا بد لهم من إبداء الفرق بينهما على نحو ما سلف تقريره، ومعهم الكمال بن الهمام من الحنفية؛ إذ يرى أن النهي عن العبادة يبطلها؛ لأنه ينفي ثمرتها.
أما الحنفية: فإنهم يقولون بصحة صوم يوم العيد، وما شابهه من كل ما كان النهي فيه متوجهاً للوصف اللازم؛ فلا فرق عندهم بين الصلاة في الأرض المغصوبة والصوم في العيد من حيث صحة كل منهما؛ فهما سيّان من حيث القاعدة الأصولية، وهي جواز اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخص ذي الجهتين، وإن كانت الجهتان في الصلاة بينهما العموم والخصوص الوجهي، وفي الصوم بينهما العموم المطلق؛ على أن هذا الفرق من إمكان الانفكاك في الصلاة في الدار المغصوبة من الجانبين وعدمه في صوم يوم العيد - أدّى عندهم إلى اختلاف في أحكام الفروع الفقهية.
فمن هذا كانت مناقشة الحنفية لدليل الخصم على نحو آخر غير ما سلكه من عداهم من الأصوليين؛ فهم يسلمون الملازمة، ويمنعون بطلان التالي؛ لصحة صوم يوم العيد عندهم، والخروج به عن عهدة النذر لو نذره.
ينظر: أثر النهي في العبادات والمعاملات لشيخنا عبد المجيد فتح الله.

(١) واستدلّ القاضي أبو بكر على بطلان مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، وسقوط التكليف عندها، لا بها: بأن المصلي في حال غفلاته ليس قائماً بحقيقة العبادة، وما يجري من أركان الصلاة في استمرار الغفلة معتدّ به، وإن كان المأمور به عبادة؛ وإيضاحه: أن صورة العبادة التي يؤدّيها المكلف مع الغفلة ليست عبادة؛ فلا يمكن القول بصحتها وسقوط التكليف بها، لكن أجمعت الأمة على عدم مطالبة صاحبها بالإعادة أو القضاء، وما ذلك إلا لسقوط التكليف عندها، والصلاة في الأرض المغصوبة قامت الأدلة على بطلانها؛ فلا يسقط التكليف بها، وقد أجمعت الأمة على عدم مطالبة =

لَنَا: أَنَّ الصَّلاَةَ مَاهِيَّةٌ مُرَكَّبَةٌ مِنْ أُمُورٍ، مِنْهَا: الْقِيَامُ، وَالْقُعُودُ، وَالرُّكُوعُ، وَالسُّجُودُ، وَهٰذِهِ الأَشْيَاءُ: إِمَّا حَرَكَاتٌ، وَإِمَّا سَكَنَاتٌ، وَالْحَرَكَةُ: عِبَارَةٌ عَنِ الْكَوْنِ الأَوَّلِ فِي الْحَيِّزِ الثَّانِي، وَالسُّكُونُ: عِبَارَةٌ عَنِ الْكَوْنِ الثَّانِي فِي الْحَيِّزِ الأَوَّلِ؛ فَيَكُونُ الْحُصُولُ فِي الْحَيِّزِ جُزْءَ مَاهِيَّةِ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ، وَهُمَا جُزْءَانِ مِنْ مَاهِيَّةِ الصَّلاَةِ، وَجُزْءُ الجُزْءِ جُزْءٌ.

فَالْحُصُولُ فِي الْحَيِّزِ جُزْءُ مَاهِيَّةِ الصَّلاَةِ؛ فَيَكُونُ الْحُصُولُ فِي هٰذَا الْحَيِّزِ جُزْءَ مَاهِيَّةِ

وقوله: «إِنْ لم يَصِحَّ هذا الإِجْمَاعُ، وَهُوَ الأَصَحُّ، أوجبنا القضاءَ».

وَجْهُ تضعيفِ الإجماعِ: أَنَّ مُسْتَنَدَ القاضي فيه، أَنَّ السَّلَفَ ـ رضي الله عنهم ـ لم يَأْمُرُوا الغُصَّابَ بإِعَادَةِ الصَّلاَةِ، وقَضَائِهَا.

ونَقْلُ الإِجْمَاعِ بهذا الطريقِ ضَعِيفٌ، وَدَعْوَى الإِجْمَاعِ مع مُخَالَفَةِ أَحْمَدَ، مع شِدَّةِ بَحْثِهِ عن النَّقْلِيَّاتِ ـ بَعِيدٌ أيضاً.

وَقَوْلُ القاضي: يَسْقُطُ الفَرْضُ عِنْدَهَا، لاَ بِهَا ـ بَعِيدٌ؛ فَإِنَّ مُسْقِطَات الفَرْضِ مَحْصُورَةٌ من نَسْخٍ أو عَجْزٍ، أو فِعْلِ غيرِها؛ كما في فَرْضِ الكفاية، وليس هذا منها؛ فهو دَعْوَى مسقط لا دَلِيلَ عَلَيْهِ.

قوله: «إِنَّ الصلاة ماهية مركبة..» إلى آخره:

الحَاصِلُ: أَنَّ الكَوْنَ مِنْ أجزاءِ الصلاة، وهو مَنْهِيٌّ عنه، والأَمْرُ بالصَّلاَةِ أَمْرٌ بِجُمْلَةِ أجزائِهَا؛ فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعُ الأَمْرِ والنهي على الكَوْنِ الواحِدِ.

= صاحبها بالقضاء أو الإعادة؛ فيكون التكليف ساقطاً عندها، وإن لم يسقط بها؛ كصلاة من عنده غفلة.

قال إمام الحرمين في البرهان: هذا وإن كان له وقع مما ذكره غيره؛ فلست أراه لازماً أصلاً، فإن الأمة مجمعة على أنه لا يجب إيقاع أركان الصلاة على حقائق العبادات، وإنما تكفي النيّة المقترنة بالعقد، وينسحب حكمها؛ لهذا سلك القاضي مسلكاً آخر قال: أسلّم أن الصلاة في الأرض المغصوبة لا تقع مأموراً بها، ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها؛ كما يسقط التكليف بأعذار تطرأ كالجنون وغيره. قال إمام الحرمين: وهذا غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير؛ فإن الأعذار التي ينقطع بها الخطاب محصورة؛ فالمصير إلى سقوط الأمر عن متمكّن من الامتثال ابتداء ودواماً بسبب معصية لابسها، لا أصل له في الشريعة، ثم غاية القاضي في مسلكه هذا ادعاء الإجماع على سقوط الأمر عمن يقيم الصّلاة في الأرض المغصوبة، وهو غير مسلّم مع ظهور خلاف السلف اهـ. وفضلاً عن هذا فقد ذهب القاضي بذلك إلى ما لا يعقل؛ إذ كيف يعقل أن مطلوباً يسقط طلبه إذا فعل لا على وجهه المشروع؟ واستبعده أيضاً الإمام الرازي قائلاً: إن سقوط الطلب يكون بالامتثال أو النسخ، وكلاهما منتف.

ينظر: أثر النهي في العبادات والمعاملات لشيخنا عبد المجيد فتح الله، تيسير التحرير (٢/ ٢١٩)، التقرير والتحبير (٢/ ١٣٩)، مسلم الثبوت (١/ ١٠٤)، الآمدي (١/ ١٦٢)، المستصفى (١/ ٧٦ وما بعدها)، الموافقات (٣/ ١٦٣، ١٩١، ٢٠٧، ٢٥٧).

هٰذِهِ الصَّلاَةِ الْمُعَيَّنَةِ، وَالْمُطْلَقُ فِي مُقَابَلَةِ الْمُطْلَقِ، وَالْمُقَيَّدُ فِي مُقَابَلَةِ الْمُقَيَّدِ.

إِذَا ثَبَتَ هٰذَا، فَنَقُولُ: الصَّلاَةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ مَنْهِيٌّ عَنْها، وَإِذَا كَانَ أَحَدُ أَجْزَاءِ الْمَاهِيَّةِ مَنْهِيًّا عَنْهُ - ٱمْتَنَعَ وُرُودُ الأَمْرِ بِتِلْكَ الْمَاهِيَّةِ؛ وَإِلاَّ لَزِمَ تَوَارُدُ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ عَلَى الشَّيْءِ الْوَاحِدِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ فَثَبَتَ أَنَّ هٰذَا الْمُكَلَّفَ أُمِرَ بِالصَّلاَةِ وبِمَا يَأْتِي بِمَا أُمِرَ بِهِ، وَإِنْ لَمْ يَأْتِ بِمَا أُمِرَ بِهِ، وَجَبَ أَنْ يَبْقَىٰ فِي الْعُهْدَةِ.

أَمَّا الْقَائِلُونَ بِصِحَّةِ هٰذِهِ الصَّلاَةِ، فَقَالُوا: كَوْنُ هٰذَا الفِعْلِ صَلاَةً: جِهَةٌ مُغَايِرَةٌ لِكَوْنِهَا غَصْباً؛ بِدَلِيلِ أَنَّ الصَّلاَةَ قَدْ تَنفَكُّ عَنِ الغَصْبِ، وَالْغَصْبَ قَدْ يَنْفَكُّ عَنِ الصَّلاَةِ؛ فَهٰذَانِ أَمْرَانِ مُتَبَايِنَانِ؛ فَلاَ يَبْعُدُ أَنْ تَكُونَ مَأْمُوراً بِهَا مِنْ حَيْثُ إِنَّها صَلاَةٌ، وَمَنْهِيًّا عَنْهَا مِنْ حَيْثُ إِنَّها غَصْبٌ.

وَٱعْلَمْ: أَنَّ هٰذَا الْكَلاَمَ ضَعِيفٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الصَّلاَةَ الْمُطْلَقَةَ جُزْءُ مَاهِيَّتِهَا الْحُصُولُ فِي الْحَيِّزِ الْمُطْلَقِ[1]، وَهٰذِهِ الصَّلاَةُ الْمُعَيَّنَةُ جُزْءُ مَاهِيَّتِهَا الْحُصُولُ فِي هٰذَا الْحَيِّزِ الْمُعَيَّنِ.

وَالنِّزَاعُ مَا وَقَعَ فِي أَنَّ الصَّلاَةَ الْمُطْلَقَةَ، هَلْ تَصِحُّ أَمْ لاَ - وَإِنَّمَا وَقَعَ فِي أَنَّ الصَّلاَةَ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ هَلْ تَصِحُّ أَمْ لاَ؟!

وهٰذِهِ الصَّلاَةُ مِنْ حَيْثُ إِنَّ جُزْءَ مَاهِيَّتِهَا هُوَ شَغْلُ هٰذَا الْحَيِّزِ الْمُعَيَّنِ، فَلَمَّا كَانَ هٰذَا

قوله: «والمُطْلَقُ في مُقَابَلَةِ المطلقِ، والمُقَيَّدُ في مقابلة المقيد» - يُشِيرُ إلى دَفْعِ مَأْخَذِ الفُقَهَاءِ في تعديد الجِهَةِ لِدَفْعِ التَّنَاقُضِ بقولهم: إِنَّ جُزْءَ الصَّلاَةِ مُطْلَقُ الكَوْنِ، لا الكونَ المغصوبَ، فَأَشَارَ إلى أَنَّ مُطْلَقَ الكونِ جُزْءُ مُطْلَقِ الصَّلاَةِ، والكَوْنَ المغصوبَ جُزْءُ الصَّلاَةِ الغصبية، وهو مَحَلُّ النزاعِ.

وبذلك أجابَ ثانياً، ثم تَنَزَّلَ، وقال: ولو سَلَّمْنا تَعَدُّدَ الجهة، إلاَّ أَنَّ شَرْطَ رَفْعِ التناقُضِ؛ أَلاَّ يكونَ من ضَرُورَاتِ الشَّيْءِ ولوازِمِهِ؛ فَإِنَّ الأَمْرَ بِغَسْلِ الوجه، مع مَنْعِ أَخْذِ جزءٍ من الرأس - يُفْضِي إلى التَّنَاقُضِ، وَيَمْتَنِعُ انفكاكُ الصلاةِ في الدَّارِ المغصوبة عن الكون المغصوب.

ومُسْتَنَدُ الفُقَهاءِ: أَنَّ مَاهِيَّةَ الغَصْبِ مُنْفَكَّةٌ عن مَاهِيَّةِ الصلاة في الوجود الذِّهْنِيِّ والعَيْنِيِّ معاً؛ فَإِنَّ حقيقةَ الغَصْبِ: الاستيلاءُ على مِلْكِ الغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنٍ، ولا يَدْخُلُ فِيهِ خُصُوصُ المكان، والصلاةُ تستلزمُ مُطْلَقَ المكانِ لا خُصُوصَ مكانٍ؛ بدليل صِحَّةِ الأمرِ بها مع الذُّهُولِ عن خُصُوصياتِ الأمكنة؛ والمَأْمُورُ بِهِ لا بُدَّ أَنْ يكونَ مشعوراً به للآمِرِ.

---

(١) ثبت في المخطوطة: وإنما وقع في هذه الصلاة المعينة.

الشَّغْلَ حَرَاماً ـ ٱمْتَنَعَ كَوْنُ هٰذِهِ ٱلْمَاهِيَّةِ ٱلْمُرَكَّبَةِ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ: مَأْمُوراً بِهَا.

الثَّانِي: أَنَّ كَوْنَ ذٰلِكَ الْفِعْلِ صَلاَةً وَكَوْنَهُ غَصْباً ـ وَجْهَانِ مُتَبَايِنَانِ؛ إِلاَّ أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ بَيْنَهُمَا مُلاَزَمَةٌ، أَوْ لاَ يَحْصُلَ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّل، فَحِينَئِذٍ: لاَ يُمْكِنُ إِيجَاد الشَّيْءِ، إلاَّ مَعَ إِيجَادِ لاَزِمِهِ، وَالْمَوْقُوفُ عَلَى الْحَرَامِ حَرَامٌ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي، فَحِينَئِذٍ: وَجَبَ أَنْ يُمْكِنَهُ الإِتْيَانُ بِالصَّلاَةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ، مُنْفَكَّةً عَنِ الإِتْيَانِ بِالغَصْبِ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ بَاطِلٌ.

وإذا خرجتِ الخُصُوصِيَّاتُ عن الأمرِ والنَّهيِ، أمْكَنَ الجَمْعُ بين كونِهِ مُطِيعاً من وَجْهٍ، وعاصياً من وَجْهٍ، ومَثَّلُوهُ: بما لو أَمَرَهُ بِكَسْرِ آنيةٍ، وَنَهاهُ عن كَسْرِ الأُخْرَى، فَكَسَر إحداهما بالأُخْرَى؛ فإنه يُعَدُّ مطيعاً عاصياً، ، وكذلك لو صَلَّى في ثوبٍ مغصوبٍ، أو حريرٍ صَحَّتْ صَلاَتُهُ، مَعَ أَنَّ السَّتْرَ من شَرَائِطِ الصَّلاَةِ، وما ذاك إلاَّ أَنَّ خُصُوصَ ما به السَّتْرُ لم يَدْخُلْ في الأمر، فَصَحَّ أَنْ يكونَ/ ٣٨أ مَنْهِيًّا عَنْ بَعْضِ الخُصُوصِيَّاتِ.

وقَرَّرَ بعضُ الأئمة دفعَ التناقضِ، بِناءً على مسألة: أَنَّ الفِعْلَ حالَ حُدُوثِهِ ليس مأموراً به، فقالوا: الصلاةُ، والغَصْبُ ماهِيَّتَانِ مُنفكَّتَانِ في التَّعَقُّلِ والوُجُودِ والطَّلَبِ، وليس إحداهما من ضروراتِ الأُخْرَى، وإنما اتَّحَدَا حالَ الوُجُودِ، والفِعْل حال الوجودِ ليس مأموراً به، ولا مَنْهِيًّا عنه؛ لأنه حاصِلٌ، فَحَالُ الاتِّحادِ لا أَمْرَ، وحالُ الأَمْرِ لا اتحادَ.

الْمَسْأَلَةُ التَّاسِعَةَ عَشْرَةَ

الْمُخْتَارُ ـ عِنْدَنَا ـ: أَنَّ النَّهْيَ فِي الْعِبَادَاتِ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ، وَفِي الْمُعَامَلاَتِ لاَ يَدُلُّ عَلَيْهِ:

[المسألة التاسعة عشرة]

لا بُدَّ من تقديم مُقَدِّمَةٍ ـ قبلَ البحث في هذهِ المسألة ـ في بيان معنى الصِّحَّةِ والفسادِ:

فالصِّحَّةُ في العِبَادَاتِ عند المتكلمين: عبارة عن مُوَافَقَةِ الأَمْرِ، سَقَطَ القَضَاءُ أو لم يَسْقُطْ(١).

---

(١) وتوضيح ذلك بعبارة أخرى، فهي عند الفقهاء:
وقوع الفعل كافياً في اندفاع القضاء؛ كالصلاة إذا وقعت بجميع واجباتها مع انتفاء موانعها، فكونها لا يجب قضاؤها هو صحتها.
وقال المتكلّمون: هي موافقة أمر الشارع في ظن المكلف، لا في نفس الأمر؛ فكل من أمر بعبادة، ووافق الأمر بفعلها في ظنّه ـ فقد أتى بها صحيحة، وإن اختلّ شرط من شروطها، أو وجد مانع.
ويجري هذا الخلاف في صلاة ظان الطهارة، وهو غير متطهر في الواقع؛ فهذه الصلاة صحيحة عند المتكلّمين؛ لأن العبد مكلّف بما في وسعه؛ فتكفي غلبة الظن، وهي غير صحيحة عند الفقهاء؛ لأنها غير دافعة لوجوب القضاء؛ لأنه في معرض اللزوم؛ لاحتمال ظهور بطلان الظن.
ويجري الخلاف أيضاً في كل عبادة وجب قضاؤها، ولم يدر وقت فعلها السبب في عدم صحتها.
وفائدة الخلاف تظهر فيمن حلف لا يصلي مثلاً، وصلّى بظن الطهارة، ثم تبيّن حدثه؛ كما تظهر في جواز الخروج منها؛ ولهذا يقول الفقهاء: من صحت صلاته صحة مغنية عن القضاء جاز الاقتداء به.
قال ابن دقيق العيد: إن صلاة ظان الطهارة إنما وافقت الأمر بالعمل بمقتضى الظن الذي تبيّن فساده، وليست موافقة للأمر الأصلي الذي توجّه التكليف به ابتداء، فإن أراد المتكلّمون بالصحيح ما وافق أمراً ما ـ فهذا الفعل صحيح بهذا الاعتبار، لكنه لا يقتضي أن يكون صحيحاً مطلقاً؛ لعدم موافقته الأمر الأصلي.
فهذا من ابن دقيق العيد جنوح إلى أن الخلاف لفظي؛ كما قال به الغزالي في «المستصفى» والقاضي؛ فذهبوا إلى أن النزاع إنما هو في إطلاق لفظ الصحة على هذه الصلاة؛ وهو أنه هل تسمّى هذه الصلاة صحيحة، أم لا؟
قال الغزالي: لاتفاقهم على سائر أحكامها؛ فقالوا ـ المصلّي موافق أمر الله ـ سبحانه وتعالىٰ ـ مثاب على صلاته، وأنه يجب عليه القضاء إذا علم بالحدث؛ فلم يبق النزاع إلا في التسمية.
قال الزركشي في البحر المحيط: «ونفي الخلاف في القضاء مردود؛ فالخلاف ثابت، وممن حكاه ابن الحاجب في مختصره في مسألة «الإجزاء الامتثال»، وكأن المتكلمين يقولون: إنها الصحيحة؛ لأن المكلف وافق بفعلها الأمر المتوجّه عليه في الحال، وهي مسقطة للقضاء، ووصفهم إياها بالصحة صريح في ذلك؛ فإن الصحة هي الغاية من العبادة، وعندنا قول مثله؛ فيما إذا صلى بنجس لم يعلمه، أو مكشوف العورة ساهياً، أنها صحيحة، ولا قضاء عليه؛ نظراً لموافقة الأمر حال التلبّس».

أَمَّا الأَوَّلُ: فَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الفِعْلَ الْوَاحِدَ لاَ يَكُونُ مَأْمُوراً بِهِ وَمَنْهِيًّا عَنْهُ؛ فَالَّذِي يَكُونُ مَنْهِيًّا عَنْهُ، يَكُونُ مُغَايِراً لِلْمَأْمُورِ بِهِ.

وعند الفُقَهَاءِ: مع شَرْطِ إسْقَاطِ القَضَاءِ.

والفَسَادُ فيها عند الفريقين مقابلاهما على التفسيرين.

والصحة في المعاملات: عبارَةٌ عن تَرَتُّبِ أَثَرِ الشيءِ عليه، واعتبارِهِ سبباً بحكم آخر.

ولا فَرْقَ عند الشافعيِّ ـ رحمه الله تعالى ـ بين الفاسد، والباطل[1].

= وجاء في شرح المحصول للأصفهاني: أن ممّا يخرج على هذا الخلاف صلاة من لم يجد ماء ولا تراباً إذا صلّى على حسب حاله.

وعلى هذا فالخلاف بين المتكلّمين والفقهاء حقيقي لا لفظي، وثمرته: أن صلاة ظان الطهارة وما ماثلها صحيحة، ومجزئة عند المتكلّمين وغير صحيحة، ولا دافعة لوجوب القضاء عند الفقهاء؛ وذهب إلى هذا الرأي «الكمال بن الهمام» في التحرير، وهو ظاهر كلام الإسنوي وكثير من الشافعية، ويمكن تفسير الصحة في العبادات بما ذكروه في المعاملات من ترتّب أحكامها المقصودة منها من إفادة رسم التعبّد، وبراءة ذمة العبد منها، فإذا أفادت ذلك، كانت كافية في اندفاع وجوب القضاء؛ فتكون صحيحة.

ينظر: أثر النهي في العبادات لشيخنا عبد المجيد فتح الله.

(١) والبطلان: مقابل للصحة؛ فهو كون الفعل ذي الوجهين وقوعاً غير موافق في الوقوع للشرع؛ سواء أكان عبادة، أم معاملة عند المتكلّمين؛ وبه قال الفقهاء في المعاملة، وفي العبادة قالوا: هو عدم الموافقة، بحيث لا تسقط القضاء، والخلاف في معنى البطلان كالخلاف في معنى الصحة؛ والفساد والبطلان، لفظان مترادفان عند غير الحنفية، فكل تصرف حصل فيه خلل من جهة الأركان، أو الشروط، أو الأوصاف اللازمة ـ فإنه يطلق عليه اسم الفاسد والباطل.

فالصلاة الناقصة ركعة أو سجدة، أو بدون قراءة، والصلاة في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها، وصوم يوم العيد وأيام التشريق ـ كلها باطلة وفاسدة، وبيع المضامين والملاقيح، وبيع الخمر والخنزير، وبيع الصبي غير المأذون، وبيع الربا، والبيع مع الشرط المنهي عنه ـ يطلق عليها المالكية والشافعية والحنابلة لفظ الفاسد والباطل، ولا يرتب الشافعيّة عليها حكماً من الأحكام الشرعية التي وضعت لها.

فالشافعية يرون: أن العقود مثلاً لها صورة لغة وعرفاً من: عاقد ومعقود عليه وصيغة، ولها شروط شرعية، فإن وجدت كلها فهو الصحيح، وإن فقد العاقد، أو المعقود عليه، أو الصيغة، أو ما يقوم مقامها ـ فلا عقد أصلاً، ولا يحنث إذا حلف لا يبيع، ويسمّيه الشافعية بيعاً مجازاً وإن وجدت، وقارنها مفسد من عدم شرط ونحوه ـ فهو عندهم فاسد وباطل؛ خلافاً للحنفية.

ويوجد عند الشافعية بعض تصرفات مختلّة الأركان أو الشروط، ويرتبون عليها بعض الثمرات المقصودة منها، ويطلقون عليها لفظ الفاسد، دون الباطل؛ تمييزاً بينها وبين الباطلة التي لا يترتّب عليها مقصود أصلاً؛ وذلك كالكتابة على خمر والوكالة الفاسدة، والحج الفاسد، والخلع الفاسد، والقراض الفاسد؛ فهذه التصرفات يطلق الشافعية عليها لفظ: الفاسد دون الباطل، ويرتبون عليها بعض الثمرات الشرعية، غير أن هذه الثمرات لم تترتب على تلك التصرّفات باعتبار ذاتها، بل لأمر =

إِذَا ثَبَتَ هٰذَا، فَنَقُولُ: إِذَا أَتَىٰ بِالفِعْلِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، وَٱقْتَصَرَ عَلَيْهِ - كَانَ تَارِكاً لِلْمَأْمُورِ بِهِ، وَتَارِكُ الْمَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ، وَالعَاصِي يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ

وقال أبو حنيفة - رحمه الله تعالى -: الفَاسِدُ هو المَشْرُوعُ بِأَصْلِهِ، دُونَ وَصْفِهِ؛ كَبَيْعِ الدِّرْهَمِ

= آخر تضمّنته، ولجهة أخرى حاصلة معه؛ ففي الخلع والكتابة؛ لما تضمناه من التعليق على تسليم البدل؛ وفي الوكالة والقراض؛ لما فيهما من الإذن بالتصرف للوكيل والعامل. ووجه الفرق بين فاسد الحجّ وباطله حيث يمضي في الفاسد؛ كما يمضي في الصحيح، ولا يمضي في الباطل: أن ما به البطلان؛ كالردة يرفع الإحرام، ويحبط أفعال الحج؛ فيبطل الشروع فيه بخلاف الفاسد؛ إذ المفسد كالجماع لا يرفع الإحرام بعد أن وقع صحيحاً، ويستمر كذلك فلا يتمكّن من التحلّل منه إلا بإكمال أعمال الحج الذي شرع فيه.

وهذا الفرق يرجع إلى معنى فقهي؛ فلا ينفي ما ذهب إليه الشافعية في الأصول من عدم الفرق بينهما، وهذا المعنى الفقهي هو ما تقرّر عند الشافعية من أن التصرف إذا كان له عموم وخصوص، وبطل الخصوص - فقد لا يعم العموم.

فالمسائل التي رتّب عليها الشافعية أحكامها مع فسادها من هذا القبيل.

أمّا عند الحنفية: فالفساد مرتبة بين مرتبتي الصحة والبطلان، فالصحة المقابلة للبطلان والفساد هي: موافقة الفعل ذي الوجهين. وقوعاً الشرع؛ بأن تكون العبادة، أو المعاملة مستجمعة أركانها وشرائطها، منتفية عنها الموانع، غير مطلوبة التفاسخ شرعاً؛ أي: مشروعة بأصلها ووصفها، ويترتب عليها جميع الثمرات الشرعية المقصودة من شرعيّتها.

والفساد: هو موافقة التصرف للشرع من حيث الأركان، وشروط الصحة مع المخالفة، في الأوصاف اللازمة؛ فيكون التصرف مطلوب التفاسخ شرعاً لهذه المخالفة، مع صحته من حيث الأصل، وتترتّب عليه الأحكام من هذه الحيثية؛ فالفاسد من التصرفات هو المشروع بأصله دون وصفه، والباطل ما لم يكن مشروعاً لا بأصله ولا بوصفه؛ كالتصرفات الناقصة ركناً، أو شرطاً من شرائط الصحة؛ كالطهارة في الصّلاة.

فالتصرفات التي نهى عنها لوصفها اللازم، والتي يرى الشافعية بطلانها يرى الحنفية أنها فاسدة فقط؛ أي: مشروعة بأصلها دون وصفها، ويرتبون عليها أحكام التصرف الصحيح.

أمّا المالكية: فقد توسطوا بين القولين: قول الشافعية، وقول الحنفية، ولم يفرقوا بين الفاسد والباطل في التسمية، ولكنهم قالوا:

البيع الفاسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك.

وقد يطلق لفظ الصحة والفساد والبطلان على التصرف باعتبار إيصاله إلى المقصود الأخروي منه وعدمه؛ فيقال: هذا عمل صحيح، إذا كان موافقاً لأمر الشارع؛ بحيث يرجى به الثواب في الآخرة، وهو ظاهر في العبادة، وفي الأمر العادي يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهي، وكذلك المباح له إذا عمله من حيث إن الشارع أباحه له، لا من حيث قصده مجرد حظه في الانتفاع غافلاً عن أصل التشريع والامتثال.

كما يقال: هذا عمل باطل إذا لم يرج له الثواب في الآخرة؛ فتكون العبادة باطلة بهذا الإطلاق، وإن كانت صحيحة باعتبار توصيلها إلى المقصود الدنيوي منها.

ينظر: أثر النهي في العبادات لشيخنا عبد المجيد فتح الله.

وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن ٢٣]، وَلاَ مَعْنَىٰ لِقَوْلِنَا: «النَّهْيُ فِي الْعِبَادَاتِ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ» إِلاَّ ذٰلِكَ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَيَدُلُّ عَلَيْهِ: أَنَّهُ لاَ يَمْتَنِعُ فِي الْعُقُولِ أَنْ يَقُولَ الشَّرْعُ: «لاَ تَفْعَلْ هٰذَا الْفِعْلَ؛ لَكِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَهُ، أَفَادَ الْمِلْكَ».

بالدرهمينِ؛ فَإِنَّهُ مَشْرُوعٌ، مِن حيثُ إِنَّه بَيْعٌ، مَنْهِيٌّ عنه؛ لأجل الزِّيَادَةِ، فلوِ اتَّفَقَا على إسقاطها، صَحَّ البيعُ.

والباطِلُ: ما ليس مشروعاً بأصله، ولا وصفه؛ كبيع المَلاقِيحِ، والمَضَامِينِ[1].

إذا تَقَرَّرَ هذا، فقدْ اختلف العُلَمَاءُ في النهي المُطْلَقِ، أعني العَارِيَ عنِ القَرَائِنِ: هل يَدُلُّ على الفساد أو لا؟[2]

فذهب أكثرُ الفقهاءِ: إلى أنه يَدُلُّ على الفساد مطلقاً، أعني: في العبادات والتَّصَرُّفَاتِ[3].

---

(١) قال مالك: المضامين: بيع ما في بطون إناث الإبل، والملاقيح: بيع ما في ظهور الفحول.

(٢) قال في إرشاد الفحول: والحق أن كل نهي من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضي تحريم المنهي عنه وفساده المرادف للبطلان اقتضاء شرعيًا، ولا يخرج عن ذلك إلا ما قام الدليل على عدم اقتضائه لذلك؛ فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي، ومما يستدلّ به على هذا ما ورد في الحديث المتفق عليه؛ وهو قوله ﷺ: «كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد»، والمنهي عنه ليس عليه أمرنا فهو رد، وما كان ردًا؛ أي: مردوداً كان باطلاً. وقد أجمع العلماء مع اختلاف أعصارهم على الاستدلال بالنواهي على أن المنهي عنه ليس من الشرع، وإنه باطل لا يصح. اهـ.

ينظر: المستصفى (١/ ٩٥)، الروضة لابن قدامة (ص ٣١)، الإحكام للآمدي (١/ ١٠١)، المسودة (ص ٨٠)، شرح تنقيح الفصول (ص ٧٦)، المنهاج بشرح نهاية السول (١/ ٩٥)، شرح العضد (٢/ ٨)، كشف الأسرار (١/ ٢٥٩)، التوضيح على التنقيح (٢/ ١٢٣)، جمع الجوامع بشرح المحلي حاشية البناني (١/ ١٠٥- ١٠٦)، التمهيد للأسنوي (ص ٥٩)، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام (ص ١١٠)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٧٣)، تيسير التحرير (٢/ ٢٣٦)، فواتح الرحموت (١/ ١٢٢).

(٣) تنوعت مذاهب العلماء فيما يفيده النهي في الشرعيات من أثر إلى ما يأتي:

أولاً: ذهب جماهير الأصوليين من أصحاب الشافعي ومالك والحنابلة وجميع أهل الظّاهر، وجماعة من المتكلّمين، وهو ظاهر مذهب الشافعي ـ: إلى أن النهي المطلق عن الشرعيات يفيد قبحها لذاتها، وفسادها؛ أي: عدم الاعتداد بها شرعاً، وعدم ترتب ثمراتها المقصودة منها عليها؛ وهو البطلان.

وانقسموا إلى طائفتين: طائفة ترى أن دلالة النهي على البطلان من جهة اللغة، وطائفة ترى أن تلك الدلالة مستفادة من الشرع؛ وإليه ذهب الآمدي وابن الحاجب؛ سواء أكانت الشرعيات عبادات، أم معاملات.

ثانياً: الفريق الثاني وهم: جمهور الحنفية؛ حيث ذهبوا إلى أن النهي المطلق عن الشرعيات عبادات =

وَالْفَرْقُ بَيْنَ هٰذِهِ الصُّورَةِ وَبَيْنَ مَا قَبْلَهَا: أَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَسَادِ فِي الْعِبَادَاتِ: الْبَقَاءُ فِي عُهْدَةِ التَّكْلِيفِ، والْمُرَادَ بِالْفَسَادِ فِي الْمُعَامَلاَتِ: هُوَ أَلاَّ يَتَرَتَّبَ عَلَيْهِ أَثَرُهُ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ

= ومعاملات لا يدلّ على بطلانها، بل يدلّ على صحتها ومشروعيّتها بالأصل دون الوصف؛ فيصرفون النهي لغير ما أضيف إليه، وهو وصفه، ويطلقون على المنهي عنه اسم الفاسد.

ثالثاً: والفريق الثالث من العلماء ذهب إلى التفريق بين بعض الشرعيات وبعضها الآخر؛ فيرى أن النهي عن العبادات يدلّ على بطلانها، وأن النهي عن المعاملات لا يدل على بطلان فيها ولا صحة؛ وهو اختيار المحققين من الشافعية؛ كالقفال والإمام الغزالي؛ كما اختاره الإمام الرازي في «المحصول»، وكذا أتباعه، ومنهم: صاحب الحاصل، وبه قال كثير من المعتزلة كأبي عبد الله البصري، والقاضي عبد الجبار، واختاره الكمال بن الهمام من الحنفية.
حيث يرى الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ أن النهي المطلق عن التصرفات الشرعية، الأصل فيه أن يقتضي القبح والتحريم لذات التصرّف المنهي عنه؛ فيكون باطلاً غير مشروع بأصله ووصفه؛ كما أنه إن دلّ الدليل على أن النهي متوجّه إلى الوصف اللازم أفاد بطلان التصرّف أيضاً؛ فلا فرق عنده بين المنهيّات الحسّية والشرعية، ولا بين الشرعيات من عبادات ومعاملات، أن النهي إن كان مطلقاً، أو دلّ الدليل على أنه للوصف اللازم أفاد في ذلك كله القبح والتحريم؛ فيفيد البطلان. نقل هذا المذهب ابن برهان في الوجيز عن الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ ونص الشافعي في الرسالة قبيل أصل العلم ما يفيد أن النهي عن التصرّفات الشرعية يدل على بطلانها.
فبعد أن عرض أنواعاً من الأنكحة المنهي عنها بقوله: «فأما إذا عقد بهذه الأشياء، كان النكاح مفسوخاً بنهي الله في كتابه، وعلى لسان نبيّه عن النكاح بحالات نهى عنها؛ فذلك مفسوخ، وذلك أن ينكح الرجل أخت امرأته وقد نهى الله عن الجمع بينهما، وأن ينكح الخامسة وقد انتهى الله به إلى أربع؛ فبين النبيّ ﷺ أن انتهاء الله به إلى أربع حظر عليه أن يجمع بين أكثر منهن، أو ينكح المرأة على عمّتها أو خالتها وقد نهى النبيّ عن ذلك، وأن ينكح المرأة في عدّتها، فكل نكاح كان من هذا لم يصح؛ وذلك أنه قد نهي عن عقده، وهذا ما لا خلاف فيه بين أحد من أهل العلم.
ومثله ـ والله أعلم ـ أن النبيّ ﷺ نهى عن الشغار، وأن النبيّ ﷺ نهى عن نكاح المتعة، وأن النبيّ ﷺ نهى المُحرم أن ينكح أو يُنكح، فنحن نفسخ هذا كلّه من النكاح في هذه الحالات التي نهى عنها بمثل ما فسخنا به ما نهى عنه مما ذكر قبله، وقد يخالفنا في هذا غيرنا، وهو مكتوب في غير هذا الموضع. ومثله أن ينكح المرأة بغير إذنها فتجيز بعد، فلا يجوز؛ لأن العقد وقع منهيّاً عنه. قال بعد هذا: ومثل هذا ما نهى عنه رسول الله ﷺ من بيع الغرر، وبيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، أو غير ذلك مما نهى عنه؛ وذلك أن أصل مال كل امرىء محرم على غيره إلا بما أحل به، وما أحل به من البيوع ما لم ينه عنه رسول الله ﷺ ولا يكون ما نهى عنه رسول الله ﷺ من البيوع محلاً ما كان أصله محرّماً من مال الرجل لأخيه، ولا تكون المعصية بالبيع المنهي عنه تحل محرماً، ولا تحلّ إلاّ بما لا يكون معصية، وهذا يدخل في عامة العلم». انتهى.
وصرّح في «الأم» بقوله: مما نهى عنه رسول الله ﷺ فكان على التحريم لم يختلف أكثر العامة فيه: أنه نهى عن الذهب بالورق إلاّ هاء وهاء، وعن الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل يداً بيد، ونهى عن بيعتين في بيعة، فقلنا ـ والعامة معنا ـ: إذا تبايع المتبايعان ذهباً بورق، أو ذهباً بذهب، فلم يتقابضا قبل أن يتفرّقا ـ فالبيع مفسوخ. وكانت حجّتنا أن النبيّ ﷺ لمّا نهى عنه صار محرّماً، وإذا تبايع الرجلان بيعتين في بيعة، فالبيعتان جميعاً مفسوختان ما انعقدت؛ وهو أن يقول: أبيعك على أن =

الْمُقْتَصِرَ عَلَى الإِتْيَانِ بِغَيْرِ الْمَأْمُورِ بِهِ ـ تَارِكٌ لِلْمَأْمُورِ بِهِ؛ فَيَكُونُ عَاصِيًا؛ فَيَكُونُ مُسْتَحِقًّا لِلْعِقَابِ.

وهؤلاءِ اختلفوا: فمنهم مَنْ قال: يَدُلُّ عليه لُغَةً، وهو ضَعِيفٌ؛ إذْ معنى الفسادِ: سَلْبُ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَاللُّغَةُ لا تُفِيدُ ذلِكَ[1].

= تبيعني؛ لأنه إنما انعقدت العقدة على أن ملك كل واحد منهما عن صاحبه شيئاً ليس في ملكه. ونهى النبيّ ﷺ عن بيع الغرر، ومنه أن أقول: سلعتي هذه لك بعشرة نقداً، أو بخمسة عشر إلى أجل؛ فقد وجب عليه بأحد الثمنين؛ لأن البيع لم ينعقد بشيء معلوم، وبيع الغرر فيه أشياء كثيرة نكتفي بهذا منها، ونهى النبيّ ﷺ عن الشغار والمتعة.

فأجرينا النهي مجرى واحداً إذا لم يكن عنه دلالة تفرق بينه، ففسخنا هذه الأشياء والمتعة والشغار؛ كما فسخنا البيعتين» اهـ.

٣ـ أمّا تفصيل القول الثاني عند الحنفية ـ: فالأصل عندهم في النهي عن الشرعيات أن يقتضي القبح لغير المنهي عنه؛ فيقتضي أن يكون المنهي عنه الشرعي صحيحاً ومشروعاً بأصله فاسداً ومحرماً بوصفه؛ هذا إن كان مطلقاً، أو مقيداً بما يفيد أنه للوصف اللازم.

وعلى هذا فالخلاف بين الحنفية والشافعية في مسألتين:

الأولى: أن النهي عن الشرعيات عبادات ومعاملات، بلا قرينة تقتضي القبح والتحريم لذات التصرف عند الشافعية؛ فيكون غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه، ويسمّيه الشافعية فاسداً وباطلاً.

أمّا عند الحنفية: فإنه يقتضي القبح والتحريم لغيره وصفاً لازماً؛ فيكون التصرف صحيحاً ومشروعاً بأصله، فاسداً وغير مشروع بوصفه، وتترتب عليه الأحكام الشرعية المقصودة من شرعية التصرفات، ما لم يكن حكم النهي منافياً لحكم التصرّف الشرعي، فإن كان منافياً له أبطله؛ إذ يفقد التصرّف فائدته حينئذ.

المسألة الثانية: إذا بينت القرينة على أن النهي أفاد قبحاً في غير المنهي عنه، وكان ذلك الغير وصفاً لازماً ـ فحكمه حكم القبيح لنفسه عند الشافعية؛ فيكون التصرف باطلاً بأصله ووصفه أيضاً؛ إذ النهي عن الوصف يضاد مشروعية الأصل عندهم. وعند أبي حنيفة: لا يكون حكمه حكم القبيح لذاته، بل يكون القبح للوصف فقط؛ فيكون مشروعاً وصحيحاً بالأصل دون الوصف، وهو الفاسد، كالقسم الأول.

ينظر: أثر النهي لشيخنا عبد المجيد فتح الله.

(١) واستدلّوا بالسنة والإجماع والمعقول:

أمّا السنة: فقوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رَدّ». وفي رواية: «من أدخل في ديننا ما ليس منه، فهو ردّ»؛ ففيه دلالة على أن الفعل المنهي عنه مردود، ولا شك أن المردود من أفعال العباد ليس بصحيح ولا مقبول؛ فالفعل المنهي عنه إذن ليس بصحيح فهو باطل. «دليل الصغرى» أن الفعل المنهي عنه ليس بمأمور به، ولا هو من الدين؛ فيكون مردوداً بنص الحديث، والكبرى واضحة.

ونوقش هذا الدليل بثلاثة أوجه:

أحدها ـ وهو من قبل الحنفية ـ: لا نسلم أن الفعل المنهي عنه، المأتي به من حيث كونه سبباً لترتّب أحكامه عليه ـ ليس من الدين؛ فلا يكون مردوداً فنمنع صغرى الدليل. =

= وثانيها ـ وهو من قبل الحنفية أيضاً ـ: أنّا لو سلمنا الصغرى نقول: إنه لا يلزم من كون الفعل المنهي عنه، المأتي به مردود ألاّ يكون سبباً لتترتّب أحكامه عليه، بل هو محل النزاع، فالمراد من كونه مردوداً: أنه غير مقبول طاعة؛ أي: غير مثاب عليه، ونحن نقول به، ولا يلزم منه سلب الأحكام والثمرات؛ فكلية الكبرى ممنوعة.

ثالثها ـ وهو من قبل الجمهور ـ نسلم أن الحديث يفيد أن النهي يدلّ على بطلان المنهي عنه، ولكن نمنع أن تكون هذه الدلالة بمقتضى النهي لغة، بل هي مأخوذة من قوله عليه الصّلاة والسلام: «فهو ردّ»؛ فالدلالة شرعية لا لغوية.

وأمّا الإجماع: فبيانه: أن الصحابة ـ رضوان الله تعالىٰ عليهم ـ استدلوا على بطلان العقود، وجميع التصرّفات الشرعية الباطلة بالنهي عنها؛ فمن ذلك احتجاج ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ على بطلان نكاح المشركات بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١] ولم ينكر عليه أحد؛ كما استدلّ الصحابة على بطلان عقود الربا بمثل قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق...» إلخ. وقوله تعالىٰ: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨] ولم يسندوا ذلك إلى توقيف من الشارع؛ فكان إجماعاً منهم على دلالته على البطلان من جهة اللغة.

ونوقش من قبل الجمهور: بأنا لا نسلم صحة احتجاجهم على البطلان بدلالة النهي لغة، بل إنما كان ذلك بتوقيف من الشارع.

وأمّا الحنفية: فيمنعون استدلال الصحابة على البطلان في هذه التصرفات بنفس النهي؛ فإنهم إنما يستدلون به على مجرد التحريم. أمّا البطلان حيث وجد مع النهي؛ فهو لدليل آخر.

وأمّا المَعْقُول: فوجهان:

الأول: أجمع العلماء على حمل بعض التصرّفات المنهي عنها على البطلان؛ كبيع المضامين والملاقيح، ولو لم يكن ذلك مقتضى النهي؛ لكان لأمر خارج، والأصل عدمه؛ فيلزم من ذلك البطلان حيث وجد النهي، وإلا كان فيه نفي المدلول مع تحقق دليله، وهو ممتنع.

ونوقش من قبل الجمهور؛ بأن البطلان في محل الإجماع إنما كان للتوقيف من الشارع؛ لا لأنه مدلول النهي لغة.

ومن قبل الحنفية: بأنه إنما كان لدليل مستقل أفاد الشرطية، أو الركنية؛ فيبطل التصرف بفقدهما.

الثاني: كل من الأمر والنهي للطلب والاقتضاء، والأمر لطلب الفعل والنهي بخلافه؛ فهو لطلب الترك، فهما متقابلان، والأمر يفيد الصحة؛ فليكن النهي دليل البطلان المقابل للصحة؛ ضرورة أن النهي مقابل للأمر.

ونوقش بأوجه ثلاثة:

الأول ـ وهو للجمهور ـ: سلّمنا أن النهي مقابل للأمر، وأنه يجب أن يكون حكمه مقابلاً لحكم الأمر، لكن الأمر إنما يفيد الصحة شرعاً، لا لغة؛ إذ هو في اللغة ليس إلاّ لطلب إيقاع الفعل من غير إشعار بترتب الثمرات؛ فيكون النهي مفيداً للمقابل، وهو البطلان شرعاً لا لغة، وهو غير مدعاكم.

الثاني ـ وهو من قبل الحنفية ـ: سلمنا أن الأمر يفيد الصحة، لكن نمنع أن المتقابلات يجب تقابل كل أحكامها؛ فلا نسلم أن مقتضى النقض نقيض المقتضى؛ لجواز الاشتراك في لازم واحد.

الثالث ـ وهو من قبل الحنفية أيضاً ـ: سلمنا أن المتقابلات يجب أن تتقابل أحكامها، لكن نقيض اقتضاء الأمر للصحة ألاّ يقتضي النهي الصحة، فإذا كان الأمر دالاً على الصحة، وسلمنا التقابل بين =

أَمَّا الإِتْيَانُ بِالْمَنْهِيِّ عَنْهُ: فَإِنَّهُ لاَ يَمْنَعُ مِنْ تَرَتُّبِ أَثَرٍ آخَرَ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا.

ومنهم مَنْ قال: يَدُلُّ عليه شرعاً[1].

= أحكام المتقابلين؛ فإنه يلزم منه أن يكون النهي غير دال على الصحة، وهو أعم من دلالته على البطلان، والأعم لا يستلزم الأخص.

ويمكن أن يقال على هذا الوجه الثالث من المناقشة: إنه مع تسليم أن المتقابلات يجب تقابل مقتضياتها ـ يجب التسليم بأن مقتضى النهي عدم الصحة وهو البطلان؛ فالقول بأن نقيض اقتضاء الأمر الصحة، عدم اقتضاء النهي الصحة ـ لا يتفق مع هذا التسليم، بل هو رجوع إلى منع أن المتقابلات يجب تقابل مقتضياتها؛ لأنه عليه يكون الأمر مقتضياً للصحة، والنهي ليس مقتضياً لها؛ فلا يكون مقتضاهما متقابلاً؛ فيرجع إلى الوجه الثاني. من مناقشة الأدلة السابقة، وببيان بطلانها يتبين بطلان الرأي المستند إليها، والقائل بدلالة النهي على بطلان التصرفات الشرعية من جهة اللغة.

ينظر: أثر النهي في العبادات ٦٦ـ ٦٩.

(١) استدلّ الجمهور على مدعاهم بأدلة خمسة:

الدليل الأول: «الإجماع»: وبيانه: أن العلماء في الأمصار والأعصار المختلفة ـ لم يزالوا يستدلّون على بطلان العبادات والمعاملات بالنهي عنها، وهذا إجماع منهم على أنه يدلّ على البطلان، وليست هذه الدلالة لغوية؛ إذ ليس مدلول النهي اللغوي سوى طلب ترك الفعل، وليس فيه إشعار بسلب الأحكام والثمرات وهو البطلان؛ فثبت أن الدلالة شرعية.

ونوقش من قبل الحنفية: بأنا نمنع أنهم كانوا يستدلّون بمجرد النهي على البطلان، بل على التحريم للمنهي عنه فقط، وما حكموا ببطلانه في بعض صور المنهي عنه، فإنما كان ذلك لوجود مقتضى البطلان من فقد ركن أو شرط استفيد من دليل آخر، لا من مجرد النهي؛ على أنه لو ورد التصريح من بعض الصحابة بأن الدال على البطلان إنما هو النهي ـ ردّ عليه بمثل ما ردّ به عليكم؛ فلا يصلح أن يكون دليلاً ملزماً لنا تحتجون به علينا.

الدليل الثاني: أن النهي لطلب ترك الفعل، وهو إما أن يكون لمقصود دعا الشارع إلى طلب الترك، أولا لمقصود: لا جائز أن يقال: إنه لا لمقصود. أمّا على أصول المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى؛ فلأنه عبث والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر عن الشارع تعالى. وأما على أصول أهل السنة، فإنهم وإن جوّزوا خلو بعض أفعال الله ـ تعالى ـ عن الحكم والمقاصد؛ فهم يعتقدون أن الأحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومصلحة راجعة إلى العبد، لكن بطريق الوقوع لا بحكم الوجوب؛ فالإجماع إذن منعقد على امتناع خلوّ الأحكام الشرعية عن الحكم؛ سواء أظهرت لنا أم لم تظهر، وإذا بطل أن يكون نهي الشارع لا لمقصود، تعين أن يكون لمقصود دعاه للنهي عن الفعل.

وإذا كان لمقصود، فلو صح التصرف، وكان مستعقباً لحكمه المقصود منه ـ فإمّا أن يكون مقصود النهي راجحاً على مقصود الصحة، أو مساوياً، أو مرجوحاً: لا جائز أن يكون مرجوحاً؛ إذ المرجوح لا يكون مقصوداً مطلوباً في نظر العقلاء بله الشارع ـ تعالى ـ وما لا يكون مقصوداً لا يرد طلب الترك لأجله، وإلاّ كان الطلب خليّاً عن الحكمة، وهو ممتنع، ولا جائز أن يكون مساوياً لمقصود الصحة؛ إذ لو كانت الحكمتان متساويتين لتعارضتا وتساقطتا، وكان فعله كتركه؛ فيمتنع =

= النهي عنه لخلوّه عن الحكمة حينئذ؛ فلم يبق إلاّ أن يكون راجحاً على مقصود الصحة، ويلزم من ذلك امتناع الصحة، وامتناع انعقاد التصرف لإفادة أحكامه، واستعقاب ثمراته، وإلا كان الحكم بالصحة خالياً عن حكمة ومقصود؛ ضرورة كون مقصودها مرجوحاً على ما تقدم بيانه، وإثبات الحكم خلياً عن الحكمة في نفس الأمر ممتنع؛ لما فيه من مخالفة الإجماع؛ فثبت أن التصرف المنهي عنه، لم يفد ثمراته ولم ينعقد؛ فكان باطلاً للنهي عنه وهو المطلوب.

الدليل الثالث: قوله ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو ردّ»، وجهة الدلالة ظاهرة.

ونوقش بأن معنى قوله: «ردّ» غير مقبول قربة وطاعة، ولا شك أن المحرم لا يقع قربة وطاعة.

أمّا ألاّ يكون سبباً لترتّب ثمراته وأحكامه عليه فممنوع، وسنده الطلاق في حالة الحيض ونحوه: ليس عليه أمرنا، وليس مردوداً بهذا المعنى، وهو عدم ترتّب الثمرات.

الدليل الرابع: أن النهي المطلق عن التصرفات الشرعية يدلّ على قبح المنهي عنه لذاته؛ كالنهي عن الأفعال الحسية؛ إذ يفيد فيها قبحاً ذاتيّاً بالاتفاق، وكل ما كان منهيًّاً عنه لعينه وذاته ـ كان باطلاً، فالتصرفات المنهي عنها نهياً مطلقاً باطلة، وغير مشروعة.

دليل الصغرى: أن العمل بحقيقة كل قسم من أقسام الكلام ـ واجب، والنهي حقيقة في إفادة القبح ضرورة حكمة الناهي، ولصحة تكذيب النافي لهذه الحقيقة؛ فإنه لو قال قائل: نهى الشارع لا يقتضي القبح يكذّب، وهذا القبح الذي دلّ عليه النهي كامل؛ لأنه مطلق، والمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل؛ إذ هو الموجب الأصلي له، وإذا ثبت أن القبح الثابت في المنهي عنه كامل ـ وجب أن يكون لعين الفعل وذاته؛ لأنه هو الكامل.

ودليل الكبرى: أن شرع الشيء تعبد من الشارع لعباده بوضع طريق يصلون بسلوكه إلى السعادة التامّة، وهي رضا الله ـ تعالىٰ ـ فيلزم منه أن يكون ذلك المشروع مرضياً له تعالىٰ؛ ليحصل للعبد رضا ربّه بسلوك هذا الطريق، والقبيح لذاته لا يكون مرضياً للحكيم العليم؛ فثبت أن بين القبح والمشروعيّة تنافياً. وقد ثبت القبح بالنهي؛ لما ذكرنا فتنتفي المشروعية ضرورة؛ ينتج من هذا الدليل أن النهي المطلق عن الشرعيات يدلّ على بطلانها كالنهي عن الحسّيات.

ونوقش ما استدلّوا به على صغرى هذا الدليل بأوجه ثلاثة:

أحدها: لا نسلم أن العمل بحقيقة كل قسم من أقسام الكلام ـ واجب، وإلاّ انسدّ باب المجاز.

ثانيها: سلّمنا أن العمل بحقيقة كل قسم واجب، لكن لا نسلم أن النهي حقيقة في إفادة القبح؛ إذ الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن ثبوت القبح ليس بطريق وضع اللفظ له واستعماله فيه، بل هو بطريق الاقتضاء الشرعي؛ كما هو رأينا، وبطريق الدلالة الالتزامية؛ كما هو قولكم؛ ضرورة حكمة الناهي؛ فهو معنى ثابت ضرورة، لا أنه المعنى الحقيقي للنهي، وصحة تكذيب النافي؛ كما تأتي في الدلالة المطابقية تأتي في الالتزامية.

ثالثها: سلّمنا أن النهي حقيقة في إفادة القبح، وهو مطلق؛ فينصرف إلى الفرد الكامل، ولكن قولكم: إن كمال القبح إنما هو في القبح الذاتي: إن أردتم أنه كذلك في الحسيات فمسلم، والكلام ليس فيه. وإن أردتم أنه كذلك في الشرعيات، أو ما هو أعمّ منهما ـ فهو ممنوع، بل الكمال في الشرعيات في القبح لغيره؛ إبقاء للنهي على حقيقته؛ لأنه لو كانت الشرعيات قبيحة لذاتها ـ لخرج النهي عن حقيقته، وصار نسخاً.

الدليل الخامس: إن من حكم النهي وجوب الانتهاء، وصيرورة الفعل على خلاف موجبه معصية =

. . . .

واحتجُّوا: بِأَنَّ الصَّحَابَة ـ رضي الله عنهم ـ لم يزالوا يحتجُّونَ على الفساد بالنَّهيِ؛ كَاحْتِجَاجِهِمْ على تحريمِ نكاح المُتْعَةِ[1]، . . . .

= ومحرماً، وكل ما هو كذلك لا يكون مشروعاً.

أما الصغرى فظاهرة.

وأما الكبرى، فدليلها: أن المشروعية تعتمد الرضا، وأدنى درجاته الإباحة، وبينها وبين المعصية التنافي؛ فلا يجتمعان، وقد ثبتت المعصية والحرمة بالنهي؛ فلا يكون التصرّف من العبادات والمعاملات المنهي عنه صحيحاً شرعاً؛ فيكون باطلاً.

ونوقش هذا الدليل: بأنه إن أريد من المشروع المأمور به، أو المندوب إليه، أو المباح ـ فالدليل مسلّم، ولا يفيدكم؛ إذ غايته أن المنهي عنه غير مشروع بهذا المعنى؛ فهو غير مأمور به، ولا مندوب إليه، ولا مباح، ونحن نقول به؛ فلا يجتمع المشروعية بهذا المعنى مع المعصية التي هي موجب النهي.

وإن عنيتم بالمشروع ما نصب علة لترتّب أحكامه، وجعل سبباً مستعقباً لثمرات شرعية مطلوبة منه ـ منعنا كبرى الدليل؛ إذ لا مانع من أن يكون الفعل معصية ومحرماً، ويكون مشروعاً بهذا المعنى مفيداً لأحكامه. وبالجملة: فالمنهي عنه ليس مشروعاً بوصفه؛ فليس واجباً ولا مندوباً ولا مباحاً، ولكنه مشروع بأصله؛ فصح وأفاد أحكامه من هذه الجهة، فإذا تعدّدت جهة المشروعية والمعصية فلا تضادّ، فلا مانع يمنع من اجتماع النهي مع المشروعية.

ينظر: أثر النهي في العبادات لشيخنا عبد المجيد فتح الله.

(1) أصل المتعة في اللغة: الانتفاع؛ يقال: تمتعت بكذا واستمتعت بمعنى، والاسم المتعة. قال الجوهري: ومنه متعة النكاح، ومتعة الطلاق، ومتعة الحج؛ لأنه انتفاع. والمراد بالمتعة هنا: أن يتزوج الرجل المرأة مدة من الزمن؛ سواء أكانت المدة معلومة، مثل: أن يقول: زوجتك ابنتي مثلاً شهراً، أو مجهولة مثل: أن يقول: زوجتك ابنتي إلى قدوم زيد الغائب، فإذا انقضت المدة فقد بطل حكم النكاح، وإنما سمّي النكاح لأجل بذلك؛ لانتفاعها بما يعطيها، وانتفاعه بقضاء شهوته؛ فكان الغرض منها مجرد التمتّع دون التوالد، وغيره من أغراض النكاح.

وقد كانت المتعة منتشرة عند العرب في الجاهلية؛ فكان الرجل يتزوّج المرأة مدة، ثم يتركها من غير أن يرى العرب في ذلك غضاضة، فلما جاء الإسلام أقرّهم على ذلك في أوّل الأمر، ولم نعلم أن النبيّ ﷺ نهى عن المتعة، إلا في غزوة خيبر في السنة السابعة من الهجرة؛ فقد روي عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ: «نَهَى عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ أَكْلِ لُحُومِ الحُمُرِ الإِنْسِيَّة»، واستمرّ الأمر على ذلك، حتى فتح مكة؛ حيث ثبت أن النبيّ ﷺ أباحها ثلاثة أيام، وفي بعض الروايات: أنه أباحها يوم أوطاس، ولكن الحقيقة أن ذلك كان في يوم الفتح، ومن قال: يوم أوطاس؛ فذلك لاتصالها بها، ثم حرّمها رسول الله ﷺ بعد ذلك إلى يوم القيامة.

فيعلم من هذا أن المتعة كانت مباحة قبل خيبر، ثم حرمت في خيبر، ثم أبيحت يوم الفتح، ثم حرمت بعد ذلك إلى يوم القيامة؛ فتكون المتعة مما تناولها التحريم، والإباحة مرتين.

وقد نشأ من هذا الاختلاف في المتعة بين الصحابة: فمنهم من يرى أن إباحة المتعة قبل خيبر كانت للضرورة وللحاجة، ثم لما ارتفعت الحاجة في خيبر نهى عنها رسول الله ﷺ، ثم لما تجدّدت =

= الحاجة عام الفتح أذن فيها، ولما ارتفعت الحاجة نهى عنها؛ وعليه فتكون المتعة مباحة عند الحاجة، وبهذا كان يقول ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ إلا إنه رجع عنه.
ومنهم من يرى أن نهي النبيّ ﷺ عن المتعة يوم خيبر كان نسخاً لها، ثم رفع النسخ في يوم الفتح ثلاثة أيام، ثم نسخت بعد ذلك إلى يوم القيامة، وإلى هذا ذهب جمهور الصحابة.
وقد اختلف الفقهاء بعد ذلك في المتعة؛ هل هي محرمة؛ فتكون من الأنكحة الفاسدة، أو مباحة؛ فتكون من الأنكحة الصحيحة؟
فذهب الجمهور إلى القول بتحريمها، وأنها من الأنكحة الفاسدة التي تفسخ مطلقاً قبل الدخول وبعده؛ وهو مذهب الأئمة الأربعة.
وذهب الإماميّة من الشيعة إلى القول بإباحة نكاح المتعة إلى يوم القيامة، بل منهم من تغالى في ذلك، وقال: إنها قربة. وعليه فالخلاف في المتعة بين الجمهور والإمامية، ولما لم أجد كتاباً من كتب الإمامية أثق به لأستطيع استيفاء الكلام على مذهبهم في المتعة ـ رأيت أن أكتفي بما قاله شرف الدين الصنعاني؛ وهو من علماء الشيعة؛ فإنه بعد أن ذكر الحديث عن علي قال ما نصّه: والحديث يدلّ على تحريم نكاح المتعة للنهي عنه؛ وهو النكاح المؤقت إلى أمد مجهول أو معلوم، وغايته إلى خمسة وأربعين يوماً، ويرتفع النكاح بانقضاء الوقت المذكور في المنقطعة الحيض، والحائض بحيضيتين، والمتوفى عنها بأربعة أشهر وعشر، ولا يثبت لها مهر، ولا نفقة، ولا توارث، ولا عدة إلا الاستبراء بما ذكر، ولا نسب يثبت به إلا أن يشترط، وتحرم المصاهرة بسببه؛ هكذا ذكره في بعض كتب الإمامية، وأنا أذكر دليل الإمامية والردّ عليه.
واستدلّ الإمامية على القول بإباحة المتعة بالكتاب، والأثر، والمعقول، والإجماع:
أمّا الكتاب فقول الله تعالى: ﴿فما استمتعتم به منهن فآتوهنّ أجورهن﴾، فإنهم حملوا الاستمتاع في الآية على المتعة، وقالوا: المراد بقوله تعالى: ﴿فآتوهنّ أجورهن﴾ أجر المتعة، وممّا يؤيّد أن الآية في المتعة قراءة أبي وابن عباس: فما استمتعتم به منهن إلى أجل، فهي صريحة في المتعة.
وأمّا الأثر: فما روي أن ابن عباس كان يفتي بالمتعة، ووجه الدلالة من هذا: أنهم قالوا: لو لم تكن المتعة مباحة لما أفتى بها ابن عباس؛ إذ لا يليق بمثله أن يفتي بها مع أنها محرمة.
وثانياً: بما روي عن جابر ـ رضي الله عنه ـ قال: تمتعنا على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدر من خلافة عمر، ثم نهانا عمر. ووجه الدلالة من هذا: أن جابراً ـ رضي الله عنه ـ أخبر أنهم استمتعوا في زمن النبيّ ﷺ وفي خلافة أبي بكر وفي صدر من خلافة عمر، وهذا يدلّ على أن المتعة مباحة، وإنما نهى عنها عمر من باب السياسة الشرعية.
وأمّا المعقول: فقد قالوا: إنها منفعة خالية من جهات القبح، ولا نعلم فيها ضرراً عاجلاً ولا آجلاً، وكل ما هذا شأنه فهو مباح؛ فالمتعة مباحة.
وأمّا الإجماع: فإنهم قالوا: أجمع أهل البيت على إباحتها.
ونناقش هذه الأدلة التي تمسك بها الإمامية بما يأتي:
أما الآية: فيقال لهم فيها: إنها بمعزل عن الدلالة لكم؛ إذ هي محمولة على النكاح الدائم، وما يجب للمرأة من المهر كاملاً إذا استمتع بها الزوج، ويؤيّد هذا: أنها وردت في سياق الكلام على النكاح بالعقد المعروف بعد الكلام على أجناس يحرم التزوّج بها، وتسمية المهر أجراً لا يدلّ على أنه أجر المتعة فقد سمي المهر أجراً في غير هذا الموضع؛ كقوله تعالى: ﴿يأيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن﴾، أي: مهورهن؛ وكقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذۡنِ أَهۡلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ =

= ﴿أُجُورَهُنَّ﴾ أي: مهورهن. وأمّا قراءة أُبيّ وابن عباس ـ: فهي شاذة، والقراءة الشاذة لا تعارض القطعي؛ وهي الآية الدالّة على التحريم، وهي قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ مع أن الدليلين إن تساويا في القوّة وتعارضا في الحل والحرمة ـ قدم دليل الحرمة منهما، ويقال لهم ـ فيما روي عن ابن عباس ـ: إنه ثبت رجوعه عنه، وقد كان يفتي بها أولاً؛ لأنه فهم من نهي النبيّ ﷺ عنها يوم خيبر، ثم إباحتها يوم الفتح، ثم نهيه عنها بعد ذلك ـ: أن الإباحة كانت للضرورة، والنهي عند ارتفاعها، يؤيّد ذلك ما رُوِيَ عن شعبة، عن أبي جمرة قال: سمعت ابن عباس سئل عن متعة النساء؛ فرخص فيها. فقال له مولى له: إنما ذلك في الحال الشديد، وفي النساء قلة. فقال ابن عباس: نعم؛ فإنه يعلم من هذا أن ابن عباس كان يتأوّل في إباحة نكاح المتعة للمضطر إليه، ثم توقف بعد ذلك لما ثبت له النسخ.

وممّا يؤيّد رجوع ابن عباس: ما أخرجه الترمذي؛ أن ابن عباس قال: إنما كانت المتعة في أول الإسلام؛ كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة؛ فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه، وتصلح له شأنه؛ حتى نزلت: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾، فقال ابن عباس: فكل فرج سواهما حرام.

وقد روى رجوعه أيضاً البيهقي، وأبو عوانة في صحيحه، وروي عنه أنه قال عند موته: «اللّٰهُمّ إني أتوب إليكَ من قولي في المتعة والصرف»؛ وعليه فلا يصح الاحتجاج بفتوى ابن عباس، وقد رجع عنها.

ويقال لهم في أثر جابر: إن قوله: «تمتعنا... إلخ» يحمل على أن من تمتع لم يبلغه النسخ؛ حتى نهى عنها عمر، أو يكون جابر ـ رضي الله عنه ـ قال ذلك؛ لفعلهم في زمن رسول الله ﷺ، ثم لم يبلغه النسخ؛ حتى نهى عنها عمر؛ فاعتقد أن الناس باقون على ذلك؛ لعدم الناقل عنده، والقول بأن عمر هو الذي نهى عنها، وأن ذلك من قبيل السياسة الشرعية ـ غير مسلم؛ فإن عمر إنما قصد الإخبار عن تحريم النبيّ ﷺ ونهيه عنها؛ إذ لا يجوز أن ينهى عمّا كان النبيّ ﷺ أباحه، وبقي على إباحته، ومما يؤيّد أن نهيه عنها ليس من قبيل السياسة الشرعية، بل إنه نهى عنها لما علم نهي النبيّ ﷺ ـ ما روي من طريق سالم بن عبد الله، عن أبيه، عن عمر قال: صعد عمر المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «مَا بَالُ رِجَالٍ يَنكِحُونَ هٰذِهِ المُتْعَةَ، وَقَدْ نَهَى رَسُولُ الله ﷺ عَنْهَا، لا أُوتَى بأَحَدٍ نَكَحَهَا إلاَّ رَجَمْتُهُ».

ويقال لهم في المعقول: لا نسلم أنها منفعة خالية من جهات القبح، ولا ضرر فيها: في الآجل، ولا في العاجل، بل الضرر متحقق فيها؛ فإن فيها امتهان المرأة وضياع الأنساب؛ فإن مما لا شكّ فيه أن المرأة التي تنصب نفسها؛ ليستمتع بها كل من يريد تصبح محتقرة في أعين الناس، وأيضاً فهو معقول في مقابلة النص، وهو باطل.

ويقال لهم في الإجماع أولاً: إن إجماع أهل البيت على فرض إجماعهم ليس بحجة، فما بالك والإجماع لم يصح عنهم؛ فهذا زيد بن علي، وهو من أعلمهم يوافق الجمهور، ثم إن الإمام عليّاً ـ رضي الله عنه ـ وهو رأس الأئمّة عندهم يقول بتحريمها، فقد روي من طريق جويرية، عن مالك بن أنس، عن الزهري؛ أن عبد الله بن محمد بن علي بن أبي طالب، والحسن بن محمد حدثاه، عن أبيهما؛ أنه سمع علي بن أبي طالب يقول لابن عباس: إنك رجل تائه؛ أي: حائر إن رسول الله ﷺ نهى عن المتعة.

وأما الجمهور: فقد استدلّوا على تحريم نكاح المتعة بالكتاب، والسنة، والمعقول، والإجماع: =

= أمّا الكتاب: فقول الله تعالىٰ: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين﴾، ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أنها أفادت أن الوطء لا يحل إلا في الزوجة والمملوكة، وامرأة المتعة لا شك أنها ليست مملوكة ولا زوجة: أمّا أنها ليست مملوكة ـ فواضح، وأما أنها ليست زوجة ـ فلأنها لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ الآية، وبالاتفاق لا توارث بينهما.

وثانياً: لثبت النسب؛ لقوله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وبالاتفاق لا يثبت النسب.

وثالثاً: لوجبت العدة عليها؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾...... الآية.

وأمّا السنة: فأولاً: ما روى مالك، عن ابن شهاب، عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ عن أبيهما، عن عليّ بن أبي طالب؛ أن رسول الله ﷺ «نهى عن متعة النساء يوم خيبر، وعن لحوم الحمر الإنسية»، ووجه الدلالة من الحديث: أن النبيّ ﷺ نهى عن المتعة، والنهي يدل على فساد المنهي عنه؛ فيكون نكاح المتعة فاسداً، والحديث يدلّ على نسخ ما تقدم من إباحتها.

ثانياً: ما روي عن سبرة الجهني؛ أنه غزا مع النبيّ ﷺ فتح مكة، قال: فأقمنا بها خمسة عشر، فأذن لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء، وذكر الحديث إلى أن قال: فلم أخرج منها؛ حتى حرّمها رسول الله ﷺ. وفي رواية: أنه كان مع النبيّ ﷺ فقال: «يأيها الناس؛ إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها، ولا تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئاً» رواه أحمد ومسلم. ووجه الدلالة من الحديث: أنه يدلّ برواياته على تحريم نكاح المتعة، وقد جاء في الرواية الثانية التصريح بتحريمها إلى يوم القيامة؛ فيكون ذلك نسخاً لإباحتها، وإذا ثبت ذلك فهي من الأنكحة الفاسدة.

وأمّا المعقول: فقد قالوا: إن النكاح لم يشرع لقضاء الشهوة، بل شرع لأغراض، ومقاصد يتوسل به إليها، واقتضاء الشهوة بالمتعة لا يقع وسيلة إلى المقاصد التي من أجلها شرع النكاح؛ فلا يكون مشروعاً.

وأمّا الإجماع: فقد قالوا: إن الأمة امتنعت عن العمل بالمتعة مع ظهور الحاجة إلى ذلك، وما ذلك إلا لعلمهم بنسخها.

وقد نوقشت أدلة الجمهور بما يأتي:

أمّا حديث علي: فقد قيل لهم فيه: إنه وقع فيه كلام؛ حتى زعم ابن عبد البر أن ذكر النهي يوم خيبر غلط. وقال السهيلي: ويتصل بهذا الحديث تنبيه على إشكال؛ لأن فيه النهي عن نكاح المتعة يوم خيبر، وهذا شيء لا يعرفه أهل السير، ورواة الآثار، والذي يظهر أنه وقع تقديم وتأخير في لفظ الزهري، وقد أشار ابن القيم إلى تقرير هذا التقديم والتأخير، فقال: وأما نكاح المتعة فثبت عنه أنه أحلها عام الفتح، وثبت عنه أنه نهى عنها عام الفتح، واختلف هل نهى عنها يوم خيبر؟ على قولين: والصحيح: أن النهي إنما كان عام الفتح، وأن النهي يوم خيبر إنما كان عن الحمر الأهلية، وإنما قال علي لابن عباس: إن رسول الله ﷺ نهى يوم خيبر عن متعة النساء، ونهى عن الحمر الأهلية محتجاً عليه في المسألتين؛ فظن بعض الرواة أن التقييد بيوم خيبر راجع إلى الفعلين؛ فرواه بالمعنى، ثم أفرد بعضهم أحد الفعلين، وقيّده بيوم خيبر.

وترد هذه المناقشة: بأن أصحاب الزهري قد اتّفقوا على نهي النبيّ ﷺ عن المتعة يوم خيبر، وهم حفاظ ثقات، وزيادة الحافظ الثقة تقبل؛ ولهذا قال عياض: تحريمها يوم خيبر صحيح لا شكّ فيه، =

. . . .

وَنِكَاحِ الشِّغَارِ[1]، وَعُقُودِ الرِّبَا، وَغَيرِ ذَلِكَ مِنَ المَنَاهِي.

= والقول بأنه وقع في لفظ الزهري تقديم وتأخير يخالف ظاهر الحديث؛ فإن ظاهره أن عام خيبر ظرف لتحريم نكاح المتعة.

ومما يؤيد هذا الظاهر: حديث ابن عمر الذي أخرجه البيهقي بإسناد قوي؛ أن رجلاً سأل عبد الله بن عمر عن المتعة. فقال: حرام. قال: فإن فلاناً يقول فيها. فقال: والله لقد علم أن رسول الله ﷺ حرمها يوم خيبر، وما كنا مسافحين.

والذي يظهر من ذلك أن القائلين بأن النهي يوم خيبر إنما كان عن لحوم الحمر الأهلية ـ يحاولون بذلك استبعاد أن تكون المتعة قد نسخت مرتين؛ لأنه ثبت النهي عنها يوم الفتح، ومعلوم أن يوم الفتح بعد خيبر؛ إذ أن خيبر في السنة السابعة من الهجرة، وغزوة الفتح في السنة الثامنة؛ فيلزم من ذلك نسخها مرتين.

وفي النهاية نقول: إنه لا داعي لهذه المحاولة ما دام الحديث ظاهراً في أن يوم خيبر ظرف لتحريم نكاح المتعة، ولا مانع من نسخها مرتين، ولها نظير في الشريعة الإسلامية، وهو مسألة القبلة؛ فقد نسخت مرتين. وذلك أن النبيّ ﷺ كان يصلي بـ«مكة» إلى الكعبة، ثم أمر بالصلاة إلى بيت المقدس بعد الهجرة؛ تأليفاً لليهود، وامتحاناً للمسلمين الذين اتّبعوه بـ«مكة»، ثم حول إلى الكعبة ثانياً. وقيل لهم في حديث سبرة الجهني: إن القول بأن النبيّ ﷺ حرّمها إلى يوم القيامة معارض بما روي عنه أن النبيّ ﷺ نهى عن المتعة في حجّة الوداع؛ كما عند أبي داود.

ونرد هذه المناقشة: بأن هذا اختلف فيه عن سبرة، والرواية عنه بأنها في الفتح أصح؛ لأنهم في فتح مكة شكوا للنبيّ ﷺ العزوبة، فرخّص لهم فيها مدة، ثم نسخها.

وعلى تسليم صحة النهي عنها في حجّة الوداع؛ فنقول: إن النبيّ ﷺ أعاد النهي في حجّة الوداع؛ ليسمعه من لم يكن سمعه من قبل، فأكّد ذلك حتى لا تبقى شبهة لأحد يدعي تحليلها.

ويقال لهم في الإجماع: إنه غير مسلم، فقد ثبت الجواز عن ابن عباس؛ كما ثبت عن جماعة من التابعين.

ويجاب عن هذا: بأن ابن عباس صح عنه أنه رجع عن القول بحل المتعة؛ فانعقد الإجماع على تحريمها. وأمّا خلاف بعض التابعين: فإنه إن صح عنهم لم يضر بعد تقرّر التحريم قبل حدوثهم.

ويتبيّن لنا من بيان الأدلّة ومناقشاتها: رجحان مذهب الجمهور من أن المتعة حرام، وهي من الأنكحة الفاسدة؛ لقوة أدّلتهم، وأنه لا عبرة بمخالفة الإمامية؛ لما تبين من بطلان ما تمسكوا به من الأدلة.

(١) الشّغارُ في اللغة: الرفع من قولهم شغر البلد عن السلطان: إذا خلا عنه؛ لخلوّه عن الصداق، أو لخلوّه عن بعض الشرائط. وقيل: مأخوذ من قولهم: شغر الكلب برجله: إذا رفعها ليبول؛ كأن كلا من الوليين يقول للآخر: لا ترفع رجل ابنتي؛ حتى أرفع رجل ابنتك، وفي التشبيه بهذه الهيئة القبيحة تقبيح للشغار، وتغليظ على فاعله.

وأما معناه شرعاً: فهو أن يزوج الرجل موليته، على أن يزوّجه الآخر موليته ليس بينهما صداق. وقد قال عياض؛ عن بعض العلماء: كان الشغار من نكاح الجاهلية؛ يقول: شاغر في وليتي بوليتك؛ أي: عاوضني جماعاً بجماع.

وقد قسم بعض العلماء الشغار إلى ثلاثة أقسام:

الأول: صريح الشغار؛ وهو أن يقول الرجل لصاحبه: زوّجني ابنتك مثلاً، على أن أزوجك ابنتي ـ =

= مثلاً ـ من غير صداق.

الثاني: وجه الشغار؛ وهو أن يقول له: زوّجني ابنتك بمائة، على أن أزوجك ابنتي بمائة.

الثالث: المركب منهما؛ وهو أن يقول له: زوجني ابنتك بلا شيء على أن أزوّجك ابنتي بمائة، فالصريح هو الخالي من الصداق من الجانبين، والوجه هو المسمّى فيه الصداق من الجانبين، والمركب هو المسمّى فيه لواحدة دون الثانية.

ويحرم الإقدام عليه بجميع أنواعه؛ لقوله ﷺ: «لا شِغارَ فِي الإِسْلاَم».

ولما كان المالكية قد قسموا الشغار إلى الأقسام الثلاثة المتقدمة ـ نبين الحكم عندهم في هذه الأقسام: أمّا صريح الشغار؛ فقالوا: يفسخ مطلقاً قبل الدخول وبعده، ولو ولدت الأولاد ولا شيء للمرأة قبل الدخول، ولها بعده صداق المثل، وأمّا وجه الشغار فقالوا: يفسخ قبل الدخول، ولا شيء فيه للمرأة، ويثبت بعده بالأكثر من المسمى، وصداق المثل. وأمّا المركب منهما: فيفسخ قبل الدخول في كل، ولا شيء فيه للمرأة، ويثبت نكاح المسمّى لها بعد الدخول بالأكثر من المسمى، وصداق المثل، ويفسخ نكاح من لم يسم لها، ولها صداق المثل.

وقد اختلف الفقهاء في نكاح الشغار: هل هو صحيح أو فاسد؟ ونستطيع أن نحصر الخلاف بينهم في مسألتين:

المسألة الأولى: إذا لم يسميا صداقاً لواحدة منهما، بل يجعلان بضع كل صداقاً للأخرى، وهو المسمى بصريح الشغار، وقد اختلف الفقهاء في صحة هذا النكاح وفساده:

فذهب المالكية، والحنابلة، والظاهرية، والشافعية إلى القول بفساد النكاح في هذه الحالة، إلا أن الشافعية ـ كما يفهم ممّا جاء في كتبهم ـ يقولون: إن محل فساد النكاح في هذه الحالة إذا جعل بضع كل واحدة منهما صداقاً للأخرى، وأما إذا لم يجعل بضع كل منهما صداقاً للأخرى ـ فالأصح عندهم الصحة للنكاحين.

وذهب الحنفية: إلى القول بصحة النكاح، وأنه يجب لكل واحدة منهما مهر مثلها، وحكى هذا عن عطاء، وعمرو بن دينار، ومكحول، والزهري، والثوري.

استدلّ الحنفية ومن معهم بما يأتي، قالوا: لما جعلا بضع كل منهما صداقاً للأخرى ـ فقد سميا ما لا يصلح صداقاً، والنكاح لا تبطله الشروط الفاسدة، وإذا كان الأمر كذلك صح النكاح، ووجب مهر المثل؛ كما لو سميا خمراً أو خنزيراً؛ فيكون حاصل هذا الدليل أن فساده من جهة المهر؛ وفساد المهر لا يوجب فساد العقد.

ويرد هذا الدليل: بأن الفساد هنا ليس من جهة المهر، بل فساده من جهة أنه أوقفه على شرط فاسد يوجب فساد العقد؛ إذ فيه التشريك في البضع؛ لأن كل واحد منهما جعل بضع موليته مورداً للنكاح وصداقاً للأخرى؛ فأشبه تزويجها من رجلين وهو باطل؛ فكذلك ما هنا على أن هذا منقول في مقابلة النص، وهو باطل.

واستدلّ المالكية، ومن معهم بالسنة، والمعقول:

أما السنة: فأولاً: ما روي عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الشغار». ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن الرسول ﷺ نهى عن الشغار والنهي يدل على فساد المنهي عنه، فوجب أن يكون الشغار فاسداً، وهذا الذي روي عن أبي هريرة، روي مثله أيضاً صحيحاً مسنداً عن ابن عمر، فقد روي عنه أنه قال: إن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار. متفق عليه. وروي أيضاً من طريق جابر، وأنس.

=

= **ثانياً**: ما روي أن النبيّ ﷺ قال: «لا شغار في الإسلام»، ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبيّ ﷺ قال: «لا شغار في الإسلام». وهذا يحتمل أمرين نفي وجود الشغار في الإسلام، ونفي صحته، ولا شك أن وجوده في الإسلام واقع؛ فتعين حمل الكلام على نفي الصحة.

وأمّا المعقول: فقد قالوا فيه: إن كل واحد منهما جعل بضع موليته مورداً للنكاح، وصداقاً للأخرى؛ وذلك يوجب فساد العقد؛ كما لو زوج موليته من رجلين.

وقد قيل للمالكية ومن معهم في الأحاديث ما يأتي: أولاً أن النهي عن نكاح الشغار ونكاح الشغار هو النكاح الخالي عن العوض، وما هنا نكاح بعوض وهو مهر المثل فلا يكون شغاراً. وترد هذه المناقشة بأن القول: بأن هذا نكاح بعوض، وهو مهر المثل غير مستقيم؛ فإن مهر المثل إنما أوجبتموه أنتم لتصحيح مذهبكم؛ وذلك أن الواقع في العقد إنما هو جعل بضع كل منهما في مقابلة بضع الأخرى.

وثانياً: أن النهي يحمل على الكراهة، ويرد هذا بأن الأصل في النهي أن يكون للتحريم، ولا يحمل على الكراهة إلا لدليل، ولا دليل هنا، لا سيما أن الشغار كان من أنكحة الجاهلية؛ فرفعه الإسلام، ولذلك قال الرسول ﷺ: «لا شغار في الإسلام». وأما تفرقة الشافعية: بين ما إذا جعل بضع كل منهما صداقاً للأخرى، وبين ما إذا لم يجعل بضع كل منهما صداقاً للأخرى؛ حيث حكموا بالفساد في الصورة الأولى دون الثانية ـ فتفرقة غير ظاهرة؛ فإن نفي الصداق معناه: جعل بضع كل منهما صداقاً للأخرى؛ ولو لم يصرحا بذلك.

الثانية: إذا سميا لكل واحدة منهما صداقاً، وهو المسمى بوجه الشغار، أو سميا لواحدة منهما دون الأخرى؛ وهو المركب منهما.

اختلف الفقهاء في صحة النكاح، وفساده في هذه الحالة أيضاً:

فذهب المالكية، والظاهرية إلى القول بالفساد في هذه الحالة أيضاً؛ وهو الصحيح من مذهب الشافعية، قال ابن شهاب الدين الرملي: ولو سميا أو أحدهما مالاً مع جعل البضع صداقاً؛ كأن قال: وبضع كل وألف صداق الأخرى ـ بطل في الأصح؛ لبقاء معنى التشريك. والثاني: يصح؛ لأنه ليس على صورة تفسير الشغار؛ ولأنه لم يخل عن المهر.

وذهب الحنابلة إلى التفصيل: فقالوا: إذا سميا صداقاً لكل واحدة ـ صح النكاح، ولهم في المهر روايتان: فقيل: تفسد التسمية، ويجب مهر المثل؛ لأن كل واحد منهما لم يرض بالمسمى، إلا بشرط أن يزوج وليّته صاحبه؛ فينقص المهر لهذا الشرط، وهو باطل فإذا احتجنا إلى ضمان النقص ـ صار المسمى مجهولاً فيبطل، وعند بطلان المسمى، يرجع إلى مهر المثل. والرواية الثانية: أنه يجب المسمى لأنه ذكر قدراً معلوماً يصح أن يكون مهراً؛ فصح.

وأمّا إن سميا صداقاً لواحدة دون الأخرى، فقيل: يفسد النكاح فيهما. وقيل: يفسد في التي لم يسمى لها صداق، ويصح في التيّ سمى لها مهر.

استدلّ الحنابلة، ومن وافقهم على القول بصحة النكاح؛ إذا سميا لكل واحدة منهما مهراً ـ: بما روي عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أن رسول الله ﷺ «نهى عن الشغار»، والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه ابنته، ليس بينهما صداق.

ووجه الدلالة من هذا: أنهم قالوا: إن الشغار المنهي عنه هو أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه ابنته، ليس بينهما صداق. وأما إذا وجد فيه صداق ـ كما هنا ـ فليس هو من الشغار المنهي عنه، وإذا لم يكن كذلك فيكون صحيحاً. =

. . . .

ودَعْوَى أَنَّ ذلك لِقَرِينَةٍ خلافُ الأَصْلِ، وهو كدعوى أَنَّهُم إِنَّمَا عَمِلُوا بخبر الواحد؛ لاقترانِهِ بِقرائِنَ أفادت العِلْمَ. أو أنهم إِنَّما عَمِلُوا بقياسٍ أَمَرَ الشَّرْعُ بالعملِ بعينه.

وذهب آخرونَ: إلى أَنَّهُ لا يَدُلُّ على الفساد مُطْلَقاً؛

قالوا: لأنه لو دَلَّ عليه، فَإِمَّا أَنْ يدلَّ عليه بِلَفْظِهِ[1]، وهو باطل بما سبق.

= ويرد هذا الدليل: بأن تفسير الشغار الواقع في الحديث ليس هو من كلام الرسول ﷺ، وإنما هو من قول مالك وصل بالمتن المرفوع. وقيل: هو من قول نافع. فقد روى الإسماعيلي من حديث محرز بن عون، ومعن بن عيسى، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر؛ أن رسول الله ﷺ «نهى عن الشغار»؛ قال محرز: قال مالك: الشغار هو أن يزوج الرجل ابنته إلى آخره... وقال في صحيح مسلم من غير طريق مالك: إن تفسير الشغار من قول نافع، وإذا ثبت أن تفسير الشغار ليس من قول النبيّ ﷺ؛ فلا يكون فيه حجة.

وأمّا المالكية، ومن وافقهم: فقد استدلوا بما روي عن الأعرج؛ أن العباس بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب أنكح ابنته عبد الرحمٰن بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، وأنكحه عبد الرحمٰن ابنته، وكانا جعلا صداقاً، فكتب معاوية إلى مروان يأمره أن يفرّق بينهما. وقال معاوية في كتابه: هذا الشغار الذي نهى عنه رسول الله ﷺ.

ووجه الدلالة من هذا: أن معاوية أمر بفسخ هذا النكاح، مع أنه سمى فيه الصداق لكل واحدة منهما، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، ولم يعرف له منهم مخالف، فدلّ ذلك على فساده، وإلا لما أمر معاوية بفسخه، ولما أقرّ عليه.

فإن قال قائل: إن هذا اجتهاد من معاوية، وعدم إنكار من حضر من الصحابة لا يدل على الرضى والموافقة؛ فإن السكوت في المسائل الاجتهادية لا يكون دليلاً على الرضا. يجاب عن هذا؛ بأن معاوية قال في كتابه: إن هذا هو الشغار الذي نهى عنه رسول الله ﷺ، فقد نسبه إلى الرسول؛ لا إلى اجتهاده، وعلى ذلك يحمل سكوت من حضر من الصحابة على موافقتهم له؛ بأن هذا من الشغار الذي نهى عنه الرسول ﷺ.

وأمّا وجه قول الحنابلة ـ فيما إذا سميا لإحداهما مهراً دون الأخرى على رواية أن النكاح يفسد فيهما ـ: فقد قالوا: إن فسد في إحداهما، فوجب أن يفسد في الأخرى؛ لأن نكاح كل واحدة منهما متوقف على نكاح الأخرى.

وأمّا على رواية فساد نكاح التي لم يسم لها مهر دون الأخرى ـ: فذلك لأن نكاح التي لم يسم لها خلا من المهر؛ بخلاف نكاح الأخرى فيفسد. وأمّا الثانية: فيصح نكاحها؛ لأن فيه تسمية وشرطاً؛ فأشبه ما لو سمى لكل واحدة منهما.

ويرد هذا بأن الأولى فساد نكاحهما معاً؛ لتوقف نكاح كل على نكاح الأخرى؛ كما هو القول الأول.

(١) استدل الحنفية على مدعاهم بأدلة ثلاثة:

«الدليل الأول»: لو كان المنهى عنه باطلاً ـ لامتنع النهي لامتناعه، لكن امتناع النهي باطل، وإذا بطل التالي بطل ملزومه؛ فثبت نقيضه، وهو عدم بطلان المنهي عنه؛ فيكون صحيحاً معتبراً في الشرع، مستعقباً لثمراته. =

«أما الاستثنائية»: فدليلها: وقوع النواهي الكثيرة التي لا ينازع فيها أحد.
«وأما الملازمة»: فدليلها: أن المنهي عنه لو كان باطلاً لامتنع من المكلف؛ فلا يتصور له وجود شرعي، واعتبار من الشارع، وإذا كان ممتنعاً من المكلف امتنع النهي؛ لأنه لا يمنع عن الممتنع بذاته؛ إذ يعد لغواً، فلا ينهي إلاّ عن المقدور الممكن؛ لأن النهي تكليف بالكف، ولا تكليف إلا بمقدور فالكف مقدور، والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر؛ فيكون الفعل المنهى عنه مقدوراً ممكناً شرعاً؛ أي: صحيحاً تترتب عليه آثاره.
وأصل هذا الدليل: ما احتج به محمد بن الحسن ـ رحمه الله ـ في كتاب الطلاق في أثناء الرد على من قال: إذا طلق الرجل امرأته لغير السنة في حال الحيض، أو في طهر جامعها فيه ـ: أنه لا يقع الطلاق.
قال محمّد: إن النبي ﷺ نهانا عن صوم يوم العيد وأيام التشريق، أنهانا عمّا يتكون، أو عما لا يتكون؟ والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للأعمى: لا تبصر، وللآدمي: لا تطر.
فمن هذا: اتفق علماء الحنفية على وجوب تصور المنهى عنه موجوداً شرعاً، واستدلوا به على المذهب. قالوا: إن الله ـ تعالى ـ ابتلى عباده بالأمر والنهي، وكلفهم بفعل المأمورات، والكف عن المنهيات؛ بناء على كسبهم واختيارهم فمن أطاعه بالائتمار بما أمر، والانتهاء عما نهى، باختياره نال ثوابه بفضله، ومن عصاه بترك الائتمار والانتهاء، استحق العقاب بجرمه وعصيانه، والابتلاء بالنهي إنما يتحقق إذا كان المنهى عنه متصور الوجود؛ بحيث لو أقدم عليه يوجد حتى يبقى المكلف مبتلي بين أن يقدم على الفعل؛ فيعاقب، أو يكف عنه؛ فيثاب بامتناعه مختاراً عن تحقيقه؛ فيكون عدم الفعل مضافاً إلى كسبه واختياره، ولولا تصور وجود المنهى عنه ممكناً ـ لكان عدمه لعدم إمكانه في نفسه، لا لامتناع المكلف عنه باختياره؛ فلا يثاب عليه؛ إذ لا معنى للابتلاء به والإثابة عليه حينئذ، ويصبح النهي نسخاً، وهو خلافه؛ إذ النهي تصرف في المخاطب بالمنع عن فعل المنهى عنه باختياره، والنسخ تصرف في الحكم المنسوخ برفع مشروعيته؛ فلا يثاب على امتناعه عنه؛ لعدم تعلقه باختياره؛ كما في التوجه إلى بيت المقدس، ونكاح الأخوات؛ فإنه لا يثاب على امتناعه. نظيره: أن من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه؛ لأن العدم بناء على امتناعه وكسبه، ولو امتنع عنه؛ لأنه لا يستطيعه لا يثاب عليه؛ لأن امتناعه عنه لم يكن باختياره؛ فثبت أن بين النهي الحقيقي والنسخ منافاة؛ فلا يكون أحدهما هو الآخر.
ثم كما يوجب النهي تصور المنهي عنه يدل على قبحه وتحريمه أيضاً؛ فإن أمكن الجمع بينهما ـ وجب العمل به، وإلا وجب المصير إلى الترجيح؛ ففي الفعل الحسيّ أمكن الجمع بينهما؛ إذ لا يمتنع وجود الحسيّ؛ وتصوره ممكنًا حسًّا مع التحريم والقبح، فأما الفعل الشرعي فلا يمكن فيه الجمع بينهما؛ لأنه لا تتحقق المشروعية مع القبح؛ فوجب الترجيح.
فالجمهور رجّحوا جانب القبح والتحريم والمعصية على التصور الشرعي، ورجح الحنفية جانب التصور والمشروعية لأمرين:
«الأول»: أن التصور هو الموجب الأصلي للنهي لغة وعرفاً وشرعاً. أمّا «لغةً»: فلأنه نهى متعد، لازمه: انتهى. يقال نهيته فانتهى؛ كما يقال: أمرته فأتمر. والانتهاء والامتناع بمعنى، والامتناع لا يكون إلا عن أمر يمتنع عنه ممكن التحقق.
وأما «عرفاً»: فلما قلنا من أنه يستقبح أن يقال للأعمى: لا تبصر، وللآدميّ: لا تطر.
وأمّا «شرعاً»: فلما بيّنا من أن تحقق الابتلاء يكون به.

= والقبح والتحريم إنما هما من مقتضياته الشرعية ضرورة حكمة الناهي؛ فكان اعتبار الموجب الأصلي الذي لا وجود لحقيقة النهي دونه لغة وعرفاً وشرعاً أولى من اعتبار ما هو دونه، وهو ثابت شرعاً فقط.

«الثاني»: أن مع اعتبار جانب التصور الشرعي أمكن اعتبار جانب القبح أيضاً؛ بأن يكون القبح راجعاً إلى الوصف؛ فكان فيه جمع بين الأمرين من وجه، ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور الشرعي؛ فكان الاعتبار الأول أولى.

ونوقش هذا الدليل بأوجه ثلاثة:

«الأول»: منع الملازمة؛ فلا يلزم من بطلان التصرف المنهي عنه وامتناعه من المكلف ـ: أن يمتنع النهي عنه، وإنما يمتنع النهي أن لو كان المنهي عنه ممنوعاً منه قبل المنع بالنهي؛ إذ يكون فيه نهي عن الممتنع الذي هو باطل؛ كتحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل، وما معنا ليس من هذا القبيل؟ بل هو ممتنع بهذا المنع، فليس محالاً، ولا باطلاً؛ كما بين في الكتب الكلامية من أن تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس ممتنعاً، وإلى هذه المناقشة أشار صاحب المنتهى بقوله: وأجيب: بأنه إنما امتنع للنهي فلم يمنع الممتنع، فالتصرف كان مقدوراً قبل ورود النهي، وإنما لم يبق مقدوراً به؛ فلا استحالة.

«الثاني»: أن الفعل الشرعي وجوده بأمرين: بفعل العبد الحسي، واعتبار الشرع وتجويزه، فبالنهي امتنع الجواز والمشروعية، لكن التصور الحسيّ من العبد للفعل باقٍ على حاله؛ فيصح النهي بناء على هذا الإمكان الحسيّ؛ فالعبد مأمور بالصوم مثلاً، وليس في وسعه إلا الإمساك مع النية في النهار، وأمّا صيرورته عبادة ـ فإلى الشارع، ففي صوم يوم النحر لمّا زال إذن الشارع لم يبق صوماً مشروعاً، مع بقاء تصور الصوم حسًا من العبد؛ فيجوز أن ينهي عنه باعتبار هذا الإمكان الحسيّ، ولا يحتاج إلى إمكانه الشرعي؛ ولهذا لو ارتكبه كان عاصياً مستحقاً للعقاب، وما ذلك إلا لارتكابه المنهي عنه، وإتيانه بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم؛ إذ ليس في وسعه في جميع الأحوال إلا هذا القدر الذي وجد منه.

فيكفي للابتلاء أن ينهي عن الصورة الحسية للتصرف الشرعي، ويثاب ويعاقب؛ بناء على الامتناع، أو الإقدام عليها.

«الثالث»: أن الدليل منقوض بالصور التي قد تعلق النهي فيها بشيء مقارن عدم الشرط، أو عدم الركن؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ وقوله عليه السلام في حديث فاطمة بنت أبي حبيش المتفق عليه: «فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة».

والنهي عن بيع المضامين والملاقيح وما أشبه ذلك، فدليلكم الدال على إمكان المنهي عنه جارٍ فيها، مع أن المنهي عنه فيها باطل، وغير ممكن شرعاً اتفاقاً؛ فقد جرى دليلكم في هذه الصورة، وتخلف عنه الحكم.

«وأجيب» عن هذه المناقشة: بالتزام التجوز في هذه الصور وما ماثلها: إمّا في حقيقة النهي، وإمّا في المنهي عنه بأن يقال: إن النهي فيها مجاز عن النفي؛ ففي الصلاة في الحيض في قول الرسول ـ عليه السلام ـ: «دعي الصلاة» المعنى: لا تتحقق ولا توجد صلاة في أيام الحيض، فهي منفية، أو يقال: إن النهي باقٍ على حقيقته، والتجوز إنما هو في المنهي عنه، فأطلقت الصلاة، وأريد العزم عليها، فالمعنى: دعي عزم الصلاة؛ فإنه لا تتحقق في أيام الحيض صلاة، والعزم على المحال ممكن، وإنما صرنا إلى أحد هذين المجازين؛ لأن العقل حكم باستحالة تعلق النهي =

= الحقيقي بالصلاة الحقيقية الشرعية في تلك الأيام؛ فاضطررنا إلى تأويل النقل الوارد فيه النهي متعلقاً بها بأحد التأويلين.

فالتصرفات الشرعية من عبادات ومعاملات إذا فقدت الشرط، أو الركن ـ تكون منفية، والنهي الوارد فيها مجاز عن النفي، أو المنهي عنه ليس ذواتها، بل هو العزم على الإيقاع؛ إذ وجود الشيء بدون ركنه، أو شرطه من الأمور الممتنعة التي لا تصلح لتعلق النهي بها؛ وهذا الجواب مردود؛ فإن الالتجاء إلى المجاز إنما يكون عند تعذر الحقيقة، ولا تعذر هنا لإمكان صرف النهي إلى الصورة الحسيّة؛ كما علم من المناقشة الثانية؛ كما يؤخذ من تلك المناقشة الجواب عمّا رجَّح به الحنفية جانب التصور للمنهي عنه؛ إذ باعتبار الصورة الحسية وجد الممتنع عنه؛ فلا يستقبح النهي عنه؛ كما يتحقق الابتلاء بناء عليه، وأمكن الجمع بين التصور والقبح والتحريم في التصرف.
ومن هذه المناقشة علم قيمة هذا الدليل، وأنه لا ينهض للحجية على مدعى الحنفية من أن النهي يدل على مشروعية المنهي عنه.
«الدليل الثاني»: أن جمهور الأصوليين من الحنفية والشافعية وغيرهم ـ قائلون بأن المراد من الأسماء الشرعية: المعنى المعتبر عند الشارع في النهي وغيره؛ غير أن هذا المعنى الشرعي المراد من الألفاظ الشرعية هو الهيئة الحسية ـ فقط ـ عند غير الحنفية، وعندهم هو الصورة مع قيد الاعتبار الشرعي؛ وهو الصحة؛ بناء عليه قد استدل الحنفية على أن التصرفات المنهي عنها صحيحة معتبرة عند الشارع مفيدة للثمرات المطلوبة منها؛ فقالوا:
التصرفات المنهي عنها شرعية، وكل شرعي صحيح معتبر عند الشارع؛ فالتصرفات المنهي عنها صحيحة معتبرة عند الشارع، وهو المطلوب.
«أما الصغرى»: فمسلّمة عند جمهور الأصوليين؛ حيث يرون أن المراد من الأسماء الشرعية: هو المعنى الشرعي في الإثبات والنهي. وقد أقاموا الأدلة على ذلك؛ فالتصرفات المنهي عنها على هذا شرعية.
«وأما الكبرى»: فلأن كل شرعي حسن؛ لأن التشريع إنما هو لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية؛ فلا يكون قبيحاً لذاته، وإن جاز أن يقارنه القبيح فيقبح لأجله، والقبيح لذاته هو الباطل؛ فثبت أن التصرفات الشرعية غير باطلة، فهي صحيحة معتبرة لتترتب آثارها عليها.
«ونوقش» هذا الدليل: بمنع الكبرى بمنع صغرى دليلها. قيل: ما مرادكم بالشرعي الذي يلزم أن يكون حسناً؟ إن أردتم به: ما أذن الشارع في فعله، أو أمرَ به فمسلّم أن كل شرعيٍ بهذا المعنى حسن، ولكن غاية ما ينتجه أن ما أذن فيه الشارع أو أمر به غير منهي عنه لعينه ولا باطل، بل هو صحيح، وهو ليس مدعاكم، ولا مطلوبكم. وإن أردتم بالشرعي: الحقيقة الشرعية التي عرفها الشارع، وأطلق عليها الاسم الشرعي في عرفه؛ حتى يشمل المأذون في فعله والمنهي عنه ـ منعنا أن كل شرعي بهذا المعنى حسن؛ فليس كل التشريع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد، بل يجوز أن يعرف الشارع حقيقة؛ كالصوم مثلاً يكون بعض أنواعها حسناً محصلاً لصلاح المعاش والمعاد، وهو المستوفي للشرائط والأركان الواقع في غير يومي العيدين وأيام التشريق، والبعض الآخر كصيام هذه الأيام، والفاقد للشرط أو الركن قبيحاً منهياً عنه ويكون باطلاً، وكالصلاة هي في الشرع الأركان المخصوصة، بعضها حسن، وهو ما استجمع الشروط، ووقع في غير الأوقات المكروهة، وبعضها قبيح لذاته كفائت الشرط، أو الواقع في الوقت المنهي عنه.
فالحقيقة الشرعية تطلق على الباطلة التي نهى عنها لذاتها؛ كما تطلق على الصحيحة المأمور بها، أو =

= المأذون في فعلها؛ فلا دلالة في كون المنهيات عنها من الأسماء الشرعية على كونها صحيحة معتبرة مفيدة للأحكام.

«وأجيب» عن هذه المناقشة: بأن الصورة الحسية للحقائق الشرعية، وإن كانت حسنة في نظر العقل، إلا أنها لم تكن موجبة لأحكامها إلا بعد اعتبار الشرع إياها بتعيينه، وجعله لها شروطاً وأركاناً مخصوصة وهذا الجعل والاعتبار نوع من الإيجاد في نفس الأمر؛ فهي حقائق كلية مركبة من الصورة الحسية، ومن اعتبار الشارع وجعله مستعقبة لأحكامها المقصودة منها بعد وجود شرائطها وأركانها، ووضع الشارع لها الأسماء الشرعية المخصوصة، وعلّم الناس حقائق تلك الأسماء بتوسط الرسل - عليهم السلام - فالحقيقة الشرعية مجعولة حادثة مركبة من أمرين: الصورة الحسيّة، واعتبار الشارع؛ وهي المسماة بالأسماء الشرعية، لا الصورة فقط، وإن جعل بعض الأمور ركناً، وبعضها شرطاً - أمر توقيفيّ لا يدرك بالعقل، وأن المستجمعة منها للأركان والشرائط لا يعدم بعروض عارض؛ فمن يرى عدم صحة الصوم في يوم العيد، فعليه جعل كون الصوم في غير يوم العيد من ركنه، أو شرطه بدليل غير النهي، وهو خلاف الإجماع.
وإذا ثبت أن الحقيقة الشرعية مجموع الأمرين: الصورة الحسيّة، والاعتبار الشرعي - فما فقد فيه الاعتبار الشرعي فقد فقد فيه جزء الماهية؛ فتعدم الماهية الشرعية، وتستحيل لذاتها، وإذا استحالت لذاتها الشرعية لا يثبت فيها عرف الشارع، ولا تكوْن حقيقة شرعية؛ فلا ترد على لسانه، والغرض أن التصرفات المنهي عنها قد عرفها الشارع، ووردت على لسانه بالنهي عنها.
فعلى هذا ما يرد من التصرفات الشرعية منهيًا عنه بالنهي المطلق - فليس ذلك لذاته من فقد الاعتبار الشرعي بفقد ركن أو شرط، بل لأجل عروض وصف لازم، إلا إذا علم من دليل خارج؛ أنّ الركن أو الشرط مفقود؛ فحينئذٍ يتصرف في النهي أو المنهي عنه بالتجوز، وإذا ثبت أن الباطل ليس شرعيًا، ثبت أن كل شرعي حسن لذاته، وإن قبح لغيره.
«وردّ» هذا الجواب: بأن الأصل في الأسماء أن تكون لموضوعها اللغوي، إلاّ ما صرفها عنه عرف الاستعمال في الشرع، وقد ألفينا عرف الشرع في الأوامر أنه يستعمل الصوم والصلاة والنكاح والبيع وجميع الأسماء في معانيها الشرعية الصحيحة المعتبرة عنده.
أمّا في التصرفات المنهي عنها: فلم يثبت فيها هذا العرف بدليل قوله - عليه الصلاة والسلام -: «دعي الصلاة» وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ وأمثال هذه المنهيات عنها مما لم ينعقد أصلاً، ولم يثبت فيه العرف المذكور، وإنّما أريد منه الصورة الحسيّة فقط.
فالتصرفات المنهي عنها والتي لم يقطع فيها بأن المراد منها: الصورة الحسيّة فقط - قد تعارض فيها اعتبار الشرع، وعدم اعتباره؛ فنقول: إن من صام يوم النحر مثلاً، فقد خالف النهي؛ فيعاقب، وإن لم ينعقد صومه، ويكون هذا أولى؛ لأنه أقرب إلى النواهي التي أريد فيها الصورة الحسيّة من الأوامر التي يراد منها الصورة مع الاعتبار.
«الدليل الثالث»: لو كان النهي المطلق عن الفعل الشرعي نهياً عنه لذاته - لامتنع المسمّى شرعاً، وامتناع المسمّى الشرعي باطل؛ فبطل ملزومه من كون النهي المطلق عن الفعل الشرعي نهياً عنه لذاته؛ حتى يكون باطلاً؛ فثبت نقيضه من أنه ليس لذاته؛ فينصرف إلى وصفه؛ فيكون مشروعاً بأصله لا بوصفه، وهو المطلوب.
«دليل الملازمة»: أنه لو كان النهي المذكور نهياً عن التصرف لذاته - لكان التصرف قبيحاً لذاته؛ فيحرم نفس الصوم والبيع مثلاً؛ فيكون ممتنعاً شرعاً؛ إذ الحرام لنفسه يمتنع وجوده شرعاً. =

أو بمعناه، وهو باطل؛ لأنه لو دَلَّ عليه بمعناه، لما حُكِمَ بِصِحَّةِ/٣٨ب الصَّلاَةِ في الدَّارِ المغصوبة، ولَمُنِعَ نَهْيُ الكَرَاهَةِ؛ لأنَّ ما يَدُلُّ بمعناه مِنْ شَرْطِهِ اللُّزُومُ.

ورُدَّ عليهم: بتعديدِ الجِهَةِ.

وذهب أبو الحسين البَصْرِيُّ من المعتزلة[1]: إلى أنه يَدُلُّ على الفساد في العبادات دون المُعَامَلاَتِ، وهو اختيارُ المُصَنِّفِ.

قوله: «والدليل عليه أن الفعل الواحد لا يكون مأموراً منهيًّا عنه..» إلى آخره:

حَاصِلُهُ: أنه إذا أتى بالمَنْهِيِّ عنه فقط، فالمَأْتِيُّ به غَيْرُ المأمورِ به؛ لأنَّ المَنْهِيَّ عنه لا يكونُ مأموراً به، وإذا كان المَأْتِيُّ به غَيْرَ المأمورِ به فلا صِحَّةَ؛ إذِ الصِّحَّةُ مُوَافَقَةُ الأَمْرِ، وإذا انتفتِ

= «**وأمّا بطلاق التالي**»: فلأنَّا نعلم قطعاً أنَّ الشرعيَّات من صلاة وصوم وبيع ونكاح ونحوها ـ مشروعة لذاتها الشرعية، وإن نهى عنها في بعض المواضع على بعض الوجوه.
ثبت من هذا أنَّ النهي عن الشرعيَّات ليس لذاتها، بل لوصفها؛ فليست حراماً لأصلها، بل لوصفها، فغاية ما يفيده هذا الدليل أن النهي عن الشرعيات لا يدل على بطلانها وامتناعها شرعاً؛ لأنه لا يدل على قبحها وتحريمها الذاتي؛ فأصل الصوم والصلاة مثلاً الذي ليس معه نهي مشروع وصحيح، ولكن الصلاة والصوم اللذان هما مع الوصف المنهي لأجله، هل هما مشروعان بالنهي؟ لم يثبته الدليل، وليس هذا القدر الذي أفاده مدعي الحنفية، بل مدعاهم زيادة على كون النهي لا يدل على البطلان؛ أنه يدل على الصحة والمشروعية.
وهذه المناقشة ترد على الدّليل الثاني أيضاً.
ويمكن الجواب عنها: بأن للحنفية دعويين على الترقي:
«**أولاهما**»: عدم إفادة النهي للبطلان في العبادات والمعاملات.
«**وثانيتهما**»: إفادة النهي للصحة فيهما، وكل من الدعويين يكفي وسيلة لإثبات مقصودهم؛ وهو أن المنهي عنه مشروع بأصله لا بوصفه، وقد أقاموا على الدعوى الأولى الدليلين الأخيرين، وأقاموا على الثانية الدليل الأول، فإذا لم يسلم لهم الدليل الأول، ولم تصح الدعوى المبينة عليه ـ فلا أقل من أن يسلم لهم أحد هذين الدليلين؛ وذلك كافٍ في مقصودهم، ودافع لدعوى الخصم؛ لأن النهي لمّا لم يدل على بطلان المنهي عنه الشرعي، وقد وجد فيه أصل الوضع الشرعي ـ وجب استمرار هذا الوضع فيه؛ فيستعقب ثمراته المقصودة منه شرعاً، وهو معنى كونه مشروعاً بأصله دون وصفه، أو صحيحاً بأصله فاسداً بوصفه، وإن لم يكن نفس النهي مفيداً لهذه الصحة والمشروعية.
ولم يرتض الكمال بن الهمام الدليل الأول، وعبّر عنه بصيغة التضعيف. قال في التحرير: «وقيل: لو كان امتناع النهي لامتناع المنهي» وارتضى الدليل الأخير وقواه؛ فهو الذي استند إليه فيما اختاره من أن النهي في ذاته لا دلالة فيه على صحة، ولا فساد في الشرعيّات، وإنما يكون بطلان العبادات المنهي عنها من أن حكم النهي نافي ثمرتها؛ فخلت عن فائدتها؛ فبطلت وجاءت صحة المعاملة المنهي عنها من وجود الوضع الشرعي، وعدم النافي.
ينظر: أثر النهي في العبادات لشيخنا عبد المجيد فتح الله.

(١) ينظر المعتمد ١/١٨٣.

إِذَا عَرَفْتَ هٰذَا، فَنَقُولُ: أَجْمَعُوا عَلَىٰ أَنَّ النَّهْيَ فِي الْمُعَامَلاَتِ، لاَ يُفِيدُ نَفْيَ الْمِلْكِ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ، بَلْ يُفِيدُهُ تَارَةً، وَتَارَةً لاَ يُفِيدُ [هُ]؛ وَالضَّابِطُ فِيهِ: أَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَمَامَ الْمَاهِيَّةِ، أَوْ جُزْءاً مِنْهَا، أَوْ خَارِجاً لاَزِماً، أَوْ خَارِجاً مُفَارِقاً:

الصِّحَّةُ تَحقُّقَ الفَسَادُ؛ لاستحالَةِ الخُلُوِّ عَنِ النَّقِيضَيْنِ.

قوله: «وأما الثاني - يعني: أَنَّهُ لا يَقْتَضِي الفسادَ في المُعَامَلاَتِ - [فيدل عليه] أنه لا يَمْتَنِعُ في المعقولِ أَنْ يقولَ الشَّارِعُ: لا تَفْعَلْ هذا الفِعْلَ، لَكِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَهُ أفادَ المِلْكَ».

حاصِلُ دَلِيلِهِ: أَنَّ الصِّحَّةَ في المُعَامَلاَتِ إذا فسدتْ بترتيبِ الأَثَرِ، واعتبارِ الفِعْلِ سبباً لِحُكْمٍ آخَرَ - فالنَّهْيُ لا يُشْعِرُ بذلك لَفْظاً، ولا معنى.

أَمَّا أنه لا يُشْعِرُ به لفظاً، فظاهِرٌ. وأما أَنَّهُ لا يشعرُ به معنًى؛ فلأنه لو أَشْعَرَ به معنى، لَنَاقَضَ التصريحَ به شرعاً.

ولا مَانِعَ أَنْ يقولَ الشَّارِعُ: لا تُرْسِلِ الطلاقَ الثلاثَ، وإن أَرْسَلْتَ نَفَذَ، ، ولا تُطَلِّقْ في الحَيْضِ، وإِنْ طَلَّقْتَ وَقَعَ، ولا تَذْبَحْ بِسِكِّينِ الغَيْرِ، وإِنْ ذَبَحْتَ حَلَّ.

واحتجَّ مَن ادَّعَى الفسادَ: بأن الأَسْبَابَ الشرعِيَّةَ لا بُدَّ أَنْ تكونَ مُنَاسِبَةً لأَحْكَامِهَا، والمُنَاسِبُ: هو الَّذِي يُتَوَقَّعُ من إِثْبَاتِ الحُكْمِ في مَجْرَاهُ حُصُولُ المَنْفَعَةِ بِاعْتِبَارِهِ غَالِباً؛ فإذن شرط اعتبار الوصف سبب حُصُولِ المصلحة منه غالباً. والمَنْهِيُّ عنه إِنَّمَا تَحْصُلُ المصلحةُ منه نادراً؛ لأنه إِنَّما تَحْصُلُ المَصْلَحَةُ بتقدير ارتكابِ المُخَالَفَةِ.

فَالظَّاهِرُ مِن حَالِ المُؤْمِنِ أَنَّهُ لا يَرْتَكِبُ محظورَ دِينِهِ؛ فلا يُعْتَبَرُ سبباً.

ومِمَّا يُتَمَسَّكُ به في أَنَّ النهيَ يدل على الفساد: أَنَّ العُقُودَ في الواقع إِنَّمَا تُشْرَعُ لتحصيلِ مصالح العِبَادِ، وإنما ينهى عن الشيء لاشتماله على مفسدة خالصة، أو راجحة، أو لخلوه عن المصلحة فبين النهي عن الشيءِ واعتباره، تناقض باعتبارِ الدَّوَاعِي والصَّوَارِفِ فلا يجتمعانِ.

ومِمَّا احتجَّ به: قوله - عليه الصلاة والسلام -: «مَنْ أَدْخَلَ فِي دِينِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»، و: «مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»(١).

واعْتُرِضَ عليه: بالقولِ بموجبه، فقالوا: نُسَلِّمُ أنه رَدٌّ في نَفْسِهِ، فَلِمَ كان اعتبارُهُ سبباً لِغَيْرِهِ رَدًّا؟

وحَمْلُ الحَدِيثِ على مِثْلِ هذا بَعِيدٌ، يَكَادُ يُخْرِجُه عن كونِهِ مفيداً؛ فَيَتَعَيَّنُ حَمْلُ الرَّدِّ على نفي الثَّمَرَةِ والمقصودِ.

قوله: «إِذا عرفت هذا فنقول: أجمعوا على أَنَّ النَّهْيَ في المعاملات [لا] يفيد المِلْكَ في

---

(١) تقدم.

أَمَّا الأَوَّلُ وَالثَّانِي: فَإِنَّهُمَا يَقْتَضِيَانِ بُطْلاَنَ الْعَقْدِ؛ لأَنَّ عَلَىٰ هٰذَا التَّقْدِيرِ: تَكُونُ الْمَفْسَدَةُ مُتَمَكِّنَةً فِي جَوْهَرِ الْمَاهِيَّةِ.

أَمَّا الْقِسْمُ الثَّالِثُ ـ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَنْشَأُ الْمَفْسَدَةِ أَمْراً خَارِجاً عَنِ الْمَاهِيَّةِ لاَزِماً لَهَا ـ: فَهٰهُنَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ ـ رَحِمَهُ الله ـ: وَجَبَ أَنْ يَنْعَقِدَ الْعَقْدُ مَعَ وَصْفِ الْفَسَادِ؛ لأَنَّ مَاهِيَّةَ هٰذَا الْعَقْدِ وَجَمِيعَ أَجْزَاءِ مَاهِيَّتِهَا، إِذَا كَانَتْ خَالِيَةً عَنِ الْمَفْسَدَةِ، وَكَانَ مَنْشَأُ الْمَفْسَدَةِ الْوَصْفَ الْخَارِجِيَّ: فَلَو حَكَمْنَا فِيه بالبُطْلاَنِ الْمُطْلَقِ ـ لَكُنَّا قَدْ رَجَّحْنَا مُقْتَضَى الأَمْرِ

سائر الصور، بل يفيده تارة، وتارة لا يفيد. **والضابط فيه**: أن المنهي عنه/ ، إما أن يكون تمام الماهية، أو جزءاً منها، أو خارجاً لازماً، أو خارجاً مفارقاً:

أما الأول والثاني: فَإِنَّهما يقتضيانِ بُطْلاَنَ العَقْدِ؛ لأَنَّ على هذا التقديرِ تكونُ المَفسَدَةُ مُتَمَكِّنَةً في جوهر المَاهِيَّةِ»:

هذانِ القِسْمَانِ مِمَّا ساعدَ الحَنَفِيَّ على أنهما يَدُلأَنِ على الفساد.

وإنَّما يُخَالِفُ الشَّافِعِيَّ، ومالكاً ـ رحمهما الله تعالى ـ في أنهما يقولانِ: إنَّ إِطْلاَقَ النَّهْيِ يقتضي الفَسَادَ بظاهِرِهِ في نفس ما أضِيفَ إليه، ولا يَنْصَرِفُ عنه إلاَّ بدليلٍ مُنْفَصِلٍ يَصْرِفُ النهيَ إلى المُجَاوِرِ المُفَارِقِ.

وأبو حنيفةَ ـ رحمه الله ـ يَزْعُمُ أنَّ مُقْتَضَى الإِطلاقِ في النهي مَحْمُولٌ على المُفَارِقِ، ولا يَنْصَرِفُ إلى ما أُضِيفَ إليه إلاَّ بدليلٍ، وهو بَعِيدٌ؛ فإنه يُقَدِّرُ غيرَ المنطوق به ظاهراً، والمنطوق به ليس بظاهرٍ؛ وإنما حَمَلَهُ على ذلك: اعتقادُ أَنَّ الشارعَ غَيَّرَ الألفاظَ، فهو إذا أضاف المَنْهِيَّ إلى بيعٍ، أو صومٍ، أو نكاحٍ مثلاً ـ فالمرادُ به المَاهِيَّة الشرعِيَّةُ، والماهِيَّاتُ الشرعيةُ تَسْتَلْزِمُ الصِّحَّةَ، فَإِضَافَةُ النَّهْيِ إِلَيْهَا يُنَاقِضُ مَشْرُوعِيَّتَها، فاحتاج إلى أَنْ يَصْرِفَ النهيَ لغيرها.

ونحن نقول: إنَّ المَاهِيَّاتِ الشَّرْعِيَّةَ يَنْبَغِي أَنْ تُؤْخَذَ عَرِيَّةً عن قَيْدَيِ الصِّحَّة والفَسَادِ، وحينئذٍ يَصِحُّ اعتوار الحكمين عليها.

أو يقال: إنَّ المَاهِيَّةَ الشرعِيَّةَ إذا كانت باعتبارِ الجَعْلِ، فتؤخذُ من المَنْهِيِّ عنه إضافة قيدٍ في المشروعِ؛ لِدَفْعِ التناقُضِ.

قوله: «وأما القسم الثالث: وهو أن يكون منشأ المفسدة أمراً خارجاً عن الماهية لازماً، فهمنا قال أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى: وجب أن ينعقد العقد مع وصف الفساد. . .» إلى آخره:

حاصِلُ ما ذَكَرَهُ: أَنَّ أبا حنيفةَ ـ رحمه الله ـ يَزْعُمُ أَنَّ النهيَ مَتَى لم يَرْجِعْ إلى مَاهِيَّةِ الشيءِ أو جُزْئِهِ ـ كان ذلك الشيءُ مشروعاً بأصله دون وَصْفِهِ.

وَبَنَى على هذا مَسَائِلَ:

منها: لو نَذَرَ صَوْمَ يومِ العِيدِ، وصامه ـ أَجْزَأَهُ وزعم أَنَّ الصومَ بما هو صَوْمٌ: مَشْرُوعٌ، وإِضَافَتُهُ إلى اليومِ المخصوصِ غَيْرُ مشروعٍ؛ فيكونُ مُطِيعاً بأصلِ الصومِ، عاصياً بالإِضَافَةِ.

الْخَارِجِيِّ عَلَىٰ مُقْتَضَى الأَمْرِ الذَّاتِيِّ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ. وَإِنْ حَكَمْنَا فِيهِ بِالصِّحَّةِ الْمُطْلَقَةِ ـ لَكُنَّا قَدْ سَوَّيْنَا بَيْنَ الْخَارِجِيِّ اللاَّزِمِ وَبَيْنَ الْخَارِجِيِّ الْمُفَارِقِ؛ وَهُوَ ـ أَيْضاً ـ بَاطِلٌ؛ فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ أَنْ يُقَابَلَ الأَصْلُ بِالأَصْلِ، وَالْوَصْفُ بِالْوَصْفِ:

فَنَقُولُ: لَمَّا كَانَتِ الْمَاهِيَّةُ خَالِيَةً عَنِ الْمَفْسَدَةِ ـ حَصَلَ الانْعِقَادُ. وَلَمَّا كَانَ الْوَصْفُ الْخَارِجِيُّ مَنْشَأَ الْمَفْسَدَةِ ـ كَانَ الْعَقْدُ فَاسِداً.

فَهَذَا تَدْقِيقٌ حَسَنٌ؛ إِلاَّ أَنَّهُ يُقَالُ: الْجَمْعُ بَيْنَ كَوْنِ الْمَاهِيَّةِ وَجَمِيعِ أَجْزَائِهَا خَالِياً عَنِ الْمَفْسَدَةِ، مَعَ كَوْنِ لاَزِمِهَا مَنْشَأَ الْمَفْسَدَةِ ـ مُحَالٌ؛ لأَنَّ الْمُوجِبَ لِذَلِكَ اللاَّزِمِ الْخَارِجِيِّ هُوَ

وكذلك يقول: إنَّ الطَّوافَ مشروعٌ بأصله؛ لقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، فَإِذَا نُهِيَ عَنْ طوافِ المُحْدِثِ فأوقعه ـ كان مُطيعاً بالطَّوافِ عَاصِياً بالحَدَثِ.

وكذلك البَيْعُ: مشروعٌ بأصله؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة ٢٧٥]؛ وَبَيْعُ الدِّرْهَمِ بالدِّرْهَمَيْنِ مَنْهِيٌّ عنه، فإذا وَقَعَ ذَلِكَ قَالَ: هو مُنْعَقِدٌ بِأَصْلِهِ دُونَ وَصْفِهِ على معنى: أنَّهما لو اتَّفَقَا على إسقاطِ الدرهم الزَّائِدِ، لَصَحَّ العَقْدُ.

وَمَأْخَذُهُ في جميعِ ذلك اعتِقَادُهُ تفرُّد الجهة؛ كالصلاة في الدَّارِ المغصوبة.

والشافِعِيُّ ومالِكٌ ـ رحمهما الله ـ يقولان:/ ٣٩ب إنه متى وَرَدَ الأَمْرُ بِمُطْلَقٍ ثم نُهِيَ عن وصفه ـ كان نقيضُ ذلك الوصف شرطاً في المَشْرُوعِ.

فإذا أُمِرَ بالطَّوافِ ثُمَّ نُهِيَ عن طوافِ المُحْدِثِ ـ كان ذلك مُقَيَّداً لأَمْرِ الطواف بالطهارة، وإذا أَتَى به بدون الطَّهَارَةِ كان آتِياً بغير المأمورِ به؛ فيكونُ فاسداً.

وكذلك إذا قال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة ٢٧٥]، ثم نَهَى عن بَيْعِ المَيْتَةِ ـ كان ذلك مُقَيِّداً لِلْمَبِيعِ بالطهارة، إلى غيرِ ذلك.

وَصِرْفُ المسأَلَةِ من حيثُ المعقولُ: أنَّهُ لا يُتَصَوَّرُ النَّهْيُ عن الوَصْفِ مع مشروعِيَّةِ الأصلِ في مَحَلِّ الوصف.

فإنه لو قال: «خِطْ هذا الثَّوْبَ، ولا تَخِطْ وقتَ الزوالِ» فلا يُتَصَوَّرُ أَنْ يُقَالَ: إنَّ الخِيَاطَةَ مشروعةٌ وقتَ الزوالِ؛ بل يَلْزَمُ منه تقييدُ الأمر بالخِيَاطَةِ بما عدا وقت الزوال.

أَمَّا قولُ صاحبِ الكتاب في توجيهِ مذهبِ أبي حنيفةَ ـ رحمه الله تعالى ـ: «إنَّا لو حَكَمْنا بالبُطْلاَنِ المُطْلقِ لكنَّا قد رَجَّحْنَا مُقْتَضَى اللاَّزِمِ الخارِجِيِّ على مُقْتَضَى اللاَّزِمِ الذَّاتِيِّ؛ وهو باطل.

ولو حكمنا بالصحة مطلقاً، لكنا قد سوينا بين الخارجي اللازم، وبين الخارجي المفارق وهو أيضاً باطل» فهو بعيد عن مَأْخَذِ الإمام أبي حنيفةَ ـ رحمه الله تعالى ـ فإن الخارِجِيَّ إذا لم يفارق يؤدي إلى التناقض.

قوله: «وهو تدقيق حَسَنٌ، إلاّ أنهُ يُقَالُ: الجمعُ بَيْنَ كَوْنِ المَاهِيَّةِ وجميعِ أجزائها خالياً عَنِ المَفْسَدَةِ، مع كونِ لازِمِهَا مَنْشَأَ المفسدة ـ مُحَالٌ؛ لأَنَّ المُوجِبَ لذلك اللاَّزِمِ الخَارِجِيِّ هو تِلْكَ

تِلْكَ الْمَاهِيَّةُ، أَوْ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَائِهَا، فَلَوْ كَانَتِ الْمَاهِيَّةُ مَعَ جَمِيعِ أَجْزَائِهَا مُشْتَمِلَةً عَلَى الْمَصْلَحَةِ، ثُمَّ إِنَّهَا صَارَتْ مُوَجِّهَةً لِلْوَصْفِ الْخَارِجِيِّ الْمُشْتَمِلِ عَلَى الْمَفْسَدَةِ ـ لَزِمَ كَوْنُ الْمَصْلَحَةِ مُوَجِّهَةً لِلْمَفْسَدَةِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ فَثَبَتَ أَنَّ كَوْنَ هٰذَا الْوَصْفِ الْخَارِجِيِّ اللَّازِمِ مَنْشَأَ الْمَفْسَدَةِ ـ: يَدُلُّ عَلَى تَمَكُّنِ الْمَفْسَدَةِ فِي جَوْهَرِ الْمَاهِيَّةِ؛ وَحِينَئِذٍ: يَجِبُ الْحُكْمُ بِالْبُطْلَانِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الرَّابِعُ ـ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَنْشَأُ الْمَفْسَدَةِ أَمْراً خَارِجاً عَنِ الْمَاهِيَّةِ، مُفَارِقاً لَهَا ـ: فَهٰذَا لاَ يَمْنَعُ مِنْ صِحَّةِ الْفِعْلِ؛ كَالْوُضُوءِ بِالْمَاءِ الْمَغْصُوبِ، وَالاِصْطِيَادِ بِالْقَوْسِ الْمَغْصُوبِ.

إِذَا عَرَفْتَ هٰذَا، فَلْنَذْكُرْ مِثَالاً وَاحِداً؛ لِيَحْصُلَ التَّنْبِيهُ عَلَى الْمَقْصُودِ:

قَالَ الشَّافِعِيُّ ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ فِي «مَسْأَلَةِ الإِرْسَالِ»: لَوْ حَرُمَ الْجَمْعُ لَمَا نَفَذَ، وَقَدْ نَفَذَ؛ فَلاَ يَحْرُمُ:

بَيَانُ الْمُلاَزَمَةِ: أَنَّ بِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ الْجَمْعُ حَرَاماً ـ كَانَ الآتِي بِالْجَمْعِ آتِياً بِنَفْسِ الْمُحَرَّمِ؛ فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِالْبُطْلَانِ.

فَإِنْ قِيلَ: «يُنْقَضُ هٰذَا بِالطَّلاَقِ فِي زَمَانِ الْحَيْضِ»:

المَاهِيَّةُ، أو جُزْءٌ من أجزائها»، وهو أيضاً فَاسِدٌ؛ فَإِنَّهُ مَبْنِيٌّ على التعليلِ العقليِّ، وهو مَذْهَبُ الحُكَمَاءِ.

واعتقادُ أَهْلِ الحَقِّ: أَنَّ جميعَ الكائنات واقعةٌ بِقُدْرَةِ الله تعالى، ثم لو سُلِّمَ له الإِيجابُ العقليُّ، فلا يَتَعَيَّنُ أن يكونَ المُوجِبُ اللَّازِمُ للمَاهِيَّةِ نَفْسَ الماهية، أو جُزْأَهَا؛ بل قد يكونُ من أمرٍ خارجٍ، فكثيرٌ من المُتَلاَزِمَاتِ وَاقِعَةٌ مع عَدَمِ تأثيرِ أَحَدِها في الأُخْرَى؛ كالأُبُوَّةِ، والبُنُوَّةِ، وغيرِ ذلك.

قوله: «وأما القسم الرابع، وهو: أن يكونَ مَنْشَأُ المفسدة أمراً خارجاً عن المَاهِيَّةِ، مُفَارِقاً لها ـ فهذا لا يمنعُ صِحَّةَ الفعل؛ كالوُضُوءِ بالماءِ المَغْصُوبِ، والاصطيادِ بالفَرَسِ المغصوب».

هذا القسم مُتَّفَقٌ عليه أيضاً من الأَئِمَّةِ: وهو: أنه مَتَى كان النهيُ لِمُجَاوِرٍ مُفَارِقٍ؛ فَإِنَّهُ لا يَمْنَعُ الصِّحَّةَ؛ وإنما يَقَعُ النِّزَاعُ في بَعْضِ المَوَاطِنِ في تحقيقِ مَنَاطِ أنه مُفَارِقٌ أَوْ لاَ، كالبَيْعِ وَقْتَ النداءِ عندنا، وعِنْدَ مالكٍ، رحمه الله تعالى.

قوله: «إذا عرفتَ هذه القاعِدَةَ فنذكر منها مثالاً واحداً، ليحصُلَ التنبيه على المقصود:

قال الشافِعِيُّ/ ١٤٠أ ـ رحمه الله تعالى ـ في مسألة الإرسال: لو حَرُمَ الجَمْعُ لَمَا نَفَذَ؛ وقد نفذ فَلاَ يَحْرُمُ».

حَاصِلُهُ: الاستدلالُ بِأَنَّ مُقْتَضَى النَّهْيِ الفَسَادُ، وحيثُ لا فسادَ فلا تحريمَ.

واعْتُرِضَ عليه: بالطَّلاقِ في الحَيْضِ؛ فَإِنَّهُ حَرَامٌ مع النُّفُوذِ.

قُلْنَا: الْفَرْقُ ظَاهِرٌ؛ لأَنَّ الطَّلاَقَ فِي زَمَانِ الْحَيْضِ وَاقِعٌ بِفِعْلِهِ وَعَمَلِهِ، وَإِيقَاعُ الطَّلاَقِ غَيْرُ مَنْهِيٍّ عَنْهُ؛ إِلاَّ أَنَّ فِي هٰذِهِ الصُّورَةِ: لَمَّا وَقَعَ الطَّلاَقُ عَلَيْهَا، وَكَانَ الْحَيْضُ حَاصِلاً فِي ذٰلِكَ الْمَحَلِّ؛ فَحِينَئِذٍ: يَلْزَمُ مِنْ إِيقَاعِ الطَّلاَقِ عَلَيْهَا حُصُولُ الْمُقَارَنَةِ بَيْنَ الطَّلاَقِ وَبَيْنَ الْحَيْضِ، فِي ذٰلِكَ الْمَحَلِّ، وَهٰذِهِ الْمُقَارَنَةُ هِيَ الْمَنْشَأُ لِلْمَفْسَدَةِ، وَهٰذِهِ الْمُقَارَنَةُ لَيْسَتْ فِعْلاً لِلْمُكَلَّفِ، وَإِنَّمَا الْوَاقِعُ بِفِعْلِهِ هُوَ الطَّلاَقُ، ثُمَّ عِنْدَ حُصُولِ الطَّلاَقِ: حَصَلَتْ هٰذِهِ الْمُقَارَنَةُ؛ بِسَبَبِ قِيَامِ الْحَيْضِ فِي الْمَحَلِّ.

فَثَبَتَ أَنَّ ـ هَهُنَا ـ مَا هُوَ الْمَنْشَأُ لِلْمَفْسَدَةِ غَيْرُ وَاقِعٍ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ؛ بِخِلاَفِ مَا إِذَا قُلْنَا: إِنَّ الْجَمْعَ حَرَامٌ؛ فَإِنَّ الْمُكَلَّفَ إِذَا أَتَىٰ بِالْجَمْعِ ـ كَانَ ذٰلِكَ الْجَمْعُ وَاقِعاً بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ؛ فَفِي مَسْأَلَةِ الْجَمْعِ: مَا هُوَ الْمَنْشَأُ لِحُصُولِ الْمَفْسَدَةِ وَاقِعٌ بِفِعْلِهِ. وَفِي مَسْأَلَةِ الطَّلاَقِ فِي زَمَانِ الْحَيْضِ: مَا هُوَ الْمَنْشَأُ لِحُصُولِ الْمَفْسَدَةِ غَيْرُ وَاقِعٍ بِفِعْلِهِ؛ فَكَانَ الأَوَّلُ أَقْوَىٰ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ.

وأجاب: بأن الإرسال مَحْضُ فِعْلِهِ، ولو حَرُمَ لما نَفَذَ، بخلاف الطلاقِ عند الحيض؛ فَإِنَّ المنسوبَ إلى فِعْلِهِ نَفْسُ الطلاقِ، ومَنْشَأُ المفسدةِ الحَيْضُ، وليس مِنْ فِعْلِهِ، وهذا ضعيفٌ؛ فَإِنَّ الأَفْعَالَ تَتَقَيَّدُ بالنسبة إلى الزمانِ والمكان، وإِنْ لم يكونا من فِعْلِ المُكَلَّفِ، وَيُؤْمَرُ بها، ويُنْهَى عنها باعتبارهما.

وإنَّما الفَرْقُ إِنْ امتنع كان الأمر مفارقاً، وهو الاطِّرَادُ بتطويل العِدَّةِ، أو خشية الندم بالشك في لحوق الولد، ، والله أعلم.

الْمَسْأَلَةُ الْعِشْرُونَ

ٱلنَّهْيُ - عِنْدَنَا - لاَ يَدُلُّ عَلَى الصِّحَّةِ ٱلْبَتَّةَ. وَقَالَ ٱلْحَنَفِيَّةُ: يَدُلُّ عَلَيْهِ.

لَنَا: أَنَّ النَّهْيَ عَنْ بَيْعِ الْمَلاَقِيحِ وَالْمَضَامِينِ - حَاصِلٌ، وَلَمْ يَدُلَّ عَلَى الصِّحَّةِ؛ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء ٢٢]، وَالْمُرَادُ مِنْهُ: النَّهْيُ عَنِ الْوَطْءِ، وَلَمْ يَدُلَّ هٰذَا عَلَى الصِّحَّةِ أَصْلاً.

ٱحْتَجُّوا: بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ مُمْتَنِعاً - لَمْ يَكُنْ فِي النَّهْيِ فَائِدَةٌ؛ كَمَا [لاَ] يُقَالُ لِلأَعْمَىٰ: لاَ تُبْصِرْ، وَلِلزَّمِنِ: لاَ تَقُمْ[1].

[المسألة العشرون]

لا تدل إضافة النهي ٱلْبَتَّة على صحة المنهي عنه.

وقالتِ الحنفيةُ: تدلُّ عليه.

هذه المسألةُ مِنْ فروع أَنَّ النهي لاَ يَدُلُّ على الفساد.

والقائلون به اختلفوا: فزعم أَبُو حنيفةَ، ومحمدُ بنُ الحَسَنِ - رحمهما الله تعالى - أنه يتضمن الصِّحَّة؛ واحتجَّا بذلك على انعقاد بيع الرِّبَا، وانعقادِ صوم يوم العيد.

ومستندهما أمران: أحدُهما: أن النهي يُضافُ إلى الماهِيَّات الشرعية، والماهيات الشرعية لابُدَّ أن تكون بحالٍ يصح.

الثاني: أن المنهي عنه لا بُدَّ أن يكون ممكناً؛ لِعدم فائدةِ النهي عن الممتنع.

وَاعْتُرِضَ عليهما بوجْهَيْنِ: الأول: لا نُسلِّم أن الشَّارِعَ غَيَّرَ في طَرَفِ النهي؛ قاله الغزالي. وهو بَعِيدٌ؛ فإِنَّهُ لا يفهم مِنْ قولِه ﷺ: «دَعِي الصَّلاَةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ[2]» النهي عن الدُّعاءِ.

الثاني: سَلَّمْنَا أنه غير الماهِيَّاتِ، لكن لا نُسلم دخول الاعتبار فيها، بل إنما غيرها على وَجْهٍ تكون معروضة للنهي والأمر، فيتصور عليها الصحة والفساد.

قوله: «لنا: أَنَّ النهي عن بيع الملاقِيحِ، والمَضَامِين حاصل، ولم يدل على الصحة».

حاصله: أَنَّ مَنْ قال بالصحة، لا يقوله مطلقاً، وإِنَّما يقوله فيما إِذا كان مشروعاً بأصله دُون وَصْفِه.

فاحتجَّ عليهم بكُلِّ ما نهى عنه مما ليس مشروعاً بأَصْلِه: كبيع المَلاَقيح، والمَضَامِين،

---

(١) في المخطوطة: تقيم.

(٢) تقدم تخريجه من حديث عائشة.

الْجَوَابُ: أَنَّ الْكَلاَمَ فِي تَكْلِيفِ مَا لاَ يُطَاقُ قَدْ تَقَدَّمَ. ثُمَّ يُنْقَضُ مَا ذَكَرْتُمْ بِبَيْعِ الْمَضَامِينِ وَالْمَلاَقِيحِ.

ثُمَّ نَقُولُ: لِمَ لاَ يَجُوزُ حَمْلُ النَّهْيِ - هٰهُنَا - عَلَى الْفَسْخِ، وَتَقْرِيرُهُ: أَنَّ الْعَبِيدَ وَكُلَّهُمْ

والخمر[1]، والميتة، ونكاح المحارم،، وهو لاَزِمٌ لهم على المأخذين المذكورين، ولا جَرَمَ أنه استدل به تارةً، ونقض به أخرى.

قوله: «احتجُوا بأنه لو كان ممتنعاً، لم يكن في النهي فائدةٌ، كما لا يُقالُ للأعْمَى: لاَ تُبْصِرْ، وللزَّمِنِ[2]: لا تَقُمْ/ ٤٠ب»، يعني: أنه إذا امتنع النهي عن المبيع - فلا بُدَّ للمنهي عنه أن يكون ممكناً متصوراً.

وهذه مغالطة؛ فإنَّ الصحة المشروطة في التكليف عبارةٌ عن قبول الوجود والعدم، والمنهيات كلها كذلك.

والصحةُ المتنازع فيها: كونه منعقداً معتبراً، مفيداً لثمرته.

قوله: «والجواب: أن الكلام في تكليف ما لا يُطاقُ وقد تقدم»:

حَاصِلُه: أنه نازع في اشتراط الصحة في التكليف، وهذا لاَ حاجَةَ به إليه هٰهنا؛ فإنَّ النزاع في هذه المسألة بعد تَسْليم امتناع تكليف ما لا يُطاقُ.

قولُه: «ثم نقولُ: لم لاَ يَجُوزُ حمل النهي هٰهنا على النسخ...» إلى آخره:

لم يرد حَقِيقَةَ النسخ الشرعي، وهو: رفع حكم شرعي بخطابٍ متراخٍ؛ وإنما أراد النسخ اللغوي، وهو: الرفع والإِبْطَالُ.

وتقريرُه: أَنَّ العرب كانت تعتقدُ صِحَّةَ بياعات وعقود: إمَّا بشرائع متقدمة، أو غير ذلك، والنهي لما كانوا يعتقدونه من الصحة، فإنهم كانوا يعتقدون صحة نكاح الأختين، والشغار، وما زاد على الأربع، وصحة بيْع الحصاة والمُنَابَذَةِ، وغير ذلك، فيكون النهي رافعاً لتلك الصحة المنعقدة، إمَّا مِن شَرْعٍ أو غيره.

---

(١) نقول: يشترط في المعقود عليه كونه طاهراً ليصح العقد، وأما إذا لم يكن كذلك؛ بأن كان خمراً فبيعها باطل؛ سواء باعها مسلم، أو ذمي، أو تبايعا ذميان، أو وكل المسلم ذميًا في شرائها - فهذا كله باطل بلا خلاف. وقال أبو حنيفة: يجوز أن يوكل المسلم في بيعها وشرائها. وهذا فاسد للأحاديث الصحيحة الدالة على النهي عن بيع الخمر.
فقد روى جابر - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: «إنَّ اللَّهَ حَرَّم بيْعَ الْخَمْر والميتة والْخنزير والأَصْنَام». وكما لا يجوز بيعها يحرم سائر التصرفات فيها؛ كبيعها على أهل الذمة فهو حرام؛ كما هو حرام على المسلم. وقال أبو حنيفة: لا يحرم ذلك عليهم. قال المتولي: المسألة مبنية على أصل معروف في الأصول؛ وهو أن الكافر عندنا مخاطب بفروع الشريعة، وعندهم ليس مخاطباً بها.

(٢) الزمن: وصف من الزمانة وهي المرض الذي يدوم.
ينظر: الوسيط زمن.

اللهِ فِي جَمِيعِ تَصَرُّفَاتِهِمْ، ثُمَّ كَمَا أَنَّ الْمُوَكِّلَ، إِذَا قَالَ لِوَكِيلِهِ: «لاَ تَفْعَلْ هَذَا» ـ كَانَ ذٰلِكَ فَسْخاً مَانِعاً مِن ٱلانعِقَادِ ـ: فَكَذَا هَهُنَا بَلْ هٰهُنَا أَوْلَىٰ؛ لأَنَّ الْمَالِكَ الْحَقِيقِيَّ لَيْسَ إِلاَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ومِنْ تمامِ البحْثِ في المَنَاهِي مَسْأَلَةٌ، وهي:

أَنَّ متعلقَ النَّهْي ما هو؟

قال أصحابُنا، وأكثرُ المعتزلة: متعلقه فعل الضد.

وقال أَبو هاشم مِنَ المعتزلة، والغزاليُّ مِنَّا: متعلقه الإِعراض، والترك.

قال أَبو هاشم: والترك ليس بفعل ألبتة؛ فإن الباري ـ سبحانه ـ يوصف به في الأزل، ولا فعل في الأزل.

احتج أَصْحابنا بأَنَّ المنهيَّ عنه لا بد وأَنْ يكون مقدوراً، والقدرة تستدعي أثراً، والعدم لاَ شَيْء؛ فلا يَصِحُّ أَنْ يكون أثراً؛ لأنه مستصحب، فنسبته إلى القدرة تحصيلُ الحاصل.

واحتج الغزاليُّ؛ بأَنَّ مَنْ عُرِضَتْ له داعية الزِّنَا، فمنع نفسه مِنْ ذلك؛ فإِنه يُحْمَدُ عند العقلاء.

وحاصِلُ ما ذكره: أن الكفَّ ليس نفياً محضاً، بل لا بُدَّ فيه مِنْ أخذ العدم عند داعية ما له عرضية الحصولِ، مما هو مقدورٌ للمكلف، فتندفع المفسدة، فلا جَرَمَ أنه إن لم يخطر له الزنا، لم يثب على تركه.

ومما ذكره أبو هاشم من تسمية البَارِي ـ سبحانه ـ تاركاً في الأزل: إن أراد به نفي مجرد الفعل، فهو حَقٌّ مِنْ جهة ٱلمعنى، بعيدٌ من حيث اللفظ؛ إذ لا يقال في العُرْف: «تارك لكذا» إِلاَّ لما كان بعرضية الثُّبوتِ، وإِذ لاَ يَصِحُّ فعل أو لا قط؛ تحقق الترك، والله أعلم./ ٤١أ

الْبَابُ الثَّالِثُ

فِي الْعَامِّ وَالْخَاصِّ، وَفِيهِ مَسَائِلُ:

الْمَسْأَلَةُ الأُولَىٰ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمُطْلَقِ وَالْعَامِّ

أَعْلَمْ: أَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مَاهِيَّةً وَحَقِيقَةً، فَكُلُّ أَمْرٍ: يَكُونُ الْمَفْهُومُ مِنْهُ لَيْسَ عَيْنَ الْمَفْهُومِ مِنْ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ؛ فَكَانَ مُغَايِراً لَهَا، سَوَاءٌ كَانَ لَازِماً لَهَا، أَوْ مُفَارِقاً، وَسَوَاءٌ كَانَ إِيجَاباً أَوْ سَلْباً.

اختلف الأُصوليُّونَ في عَدِّ الخصوص والعموم من أقسام الكلام فمنهم مَنْ عدهما منها.

قال الإمامُ[1]: والحقُّ أنهما عارضان للخبر، والأمر، والنهي، وغيرِ ذلك من أقسام الكلام، لا أنهما قِسْمَانِ بذاتهما.

[و] إنَّما بَوَّبَ على الفَرْقِ بين العام[2]، والمطلق؛ لأنَّ المنطقيين يسمون المطلق عامًّا.

ويعنون بالعامِّ: كُلّ حقيقةٍ منطبقة على معدودٍ باعتبار معنى واحدٍ. والخِلاَفُ راجعٌ إِلى

---

(١) ينظر: البرهان (١/ ٣١٨) (٢٢٧).

(٢) العام في اللّغة: هو الشّامِل قال الجوهري: عَمَّ الشيءُ يَعُمُّ عموماً: شمِل الجماعة. يقال: عمَّهم بالعطيّة.

وفي «ترتيب القاموس المحيط»: عَمَّ الشيء عُموماً: شمل الجماعة. يقال: عمَّهم بالعطيَّة، وهو مِعَمّ ـ بكسر أوله ـ: خير يَعُمُّ بخيره.

وفي «لسان العرب»: عمَّهُم الأمْرُ يعمُّهم عُموماً: شَمِلَهم؛ فهو في اللّغة: الشّامِل.

أما حكاية الأصوليّين لتعريف العام لغةً:

فقد قال الزركشي في «البحر المحيط»: هو في اللّغة: شمولُ أمرٍ المتعدِّد؛ سواءٌ كان الأمْر لفظاً، أو غيرَهُ؛ ومنْه: عمَّهم الخيرُ، إذا شملهم، وأحاط بهِمْ.

وقال السَّمَرقنديُّ في «ميزان الأُصول». هو مستعملٌ في الاستيعاب، وفي الكثْرة، والاجتماع؛ يقال: مطرٌ عامٌّ، وخِصْبٌ عامٌّ: إذا عمَّ الأماكن كلّها، أو عامَّتها.

ومنه: عامَّة النَّاس؛ لكثرتهم، وكذا القرابة، إذا توسّعت، وكثُرت أشخاصُها، تسمَّى قرابة العُمُومة.

وقال الأسْنَويُّ في «نهاية السُّول»: العموم في اللُّغة: هو شمولُ أمر لمتعدِّد؛ وذلك موجودٌ بعينه في المعنى، ولهذا يقالُ: عم المطرُ، وعمّ الأميرُ بالعطاء؛ ومنْه: نظر عامّ، وحاجة عامَّة، وعلَّة عامَّةٌ، ومفهومٌ عامٌّ.

=

= تعريف العامّ اصْطلاحاً:
عرَّفه الأشعريُّ بأنَّه: اللفظُ المتناول لشيئين فصاعداً. وعرَّفه أبو الحسين البَصْري؛ بأنه: اللفظ المستغرقُ لما يَصْلح له.
وزاد عليه الإمام الرَّازيُّ صاحب «المحصول»: بوضعٍ واحدٍ. واختار الإمام البيضاويُّ في «المنهاج» هذا التعريف، مع هذه الزيادة.
وعرفه إمامُ الحَرَمَيْن أبو المَعَالي الجوينِيُّ في «الوَرَقات»؛ بأنَّه: ما عمَّ شيئيْن فصاعداً.
وعرَّفه الغزالي؛ بأنه: اللفظُ الواحِدُ الدالُّ من جهةٍ واحدةٍ على شيئيْن فصاعداً.
وعرَّفه الآمديُّ؛ بأنَّه: اللفظُ الواحدُ الدالُّ على مُسَمَّيَيْن فصاعداً مطلقاً معاً.
وعرَّفه أبو عُمر بنُ الحاجب؛ بأنَّه: ما دلَّ على مُسَمَّياتٍ، وباعتبارِ أمْرٍ اشتركتْ فيه مطلقاً ضربةً.
وعرَّفه القرافي؛ بأنه: الموضوع لمعنى كُلِّيٍّ بقَيْد تتبُّعه في محالِّهِ.
وعرَّفه أبو بكر الجصَّاص؛ بأنَّه: ما ينتظمُ جمعاً من الأسْماء أو المعاني؛ أي: العامُّ شيءٌ يشمل الأشياء، وينتظمُها.
وعرَّفه فخرُ الإسلام البزدويُّ؛ بأنه: كلُّ لفظٍ ينتظم جمعاً من الأسماء؛ لفظاً أو معنًى.
فـ «اللَّفظ»: جنسٌ شاملٌ للفرْقِ وغيره، وقدْ آثَرَ التَّعبير به مع بُعْده؛ حيثُ يُطلق على المُهْمل والمُستعمَل، مفرداً كان أو مركَّباً؛ عن التعبير بـ «الكلمة» مَثَلاً، مع قُرْبها للإشعار من أوَّلِ الأمْرِ بما عليْه الاصطلاحُ؛ مِنْ أنَّه من عوارِضِ الألْفاظِ دون المعاني؛ وهو شاملٌ للاسْم، والفعْل، والحَرْف:
أما الحروف: فلكون معانيها نسَباً جزئيَّةً، لا يُتصوَّرُ فيها العمومُ؛ وإنْ قال القَرافِيُّ بإفادة «ما» الحرفيَّة للعموم، إذا كانتْ زمانيَّة.
وأما الفعلُ: فكذلك بالنِّسبة لمدلولِهِ المطابقيِّ؛ أعني: المجموع؛ لاعتبار النِّسْبَة فيه؛ وهي جزئيَّة.
وأما بالنِّسبَة إلى مدلوله التَّضَمُّنِيِّ، وهو الحَدَثُ ـ: فيتأتَّى فيه ذلك، ويخرُج عَنْه الألفاظ المتعدِّدة الدالَّة على المعاني المتعدِّدة؛ إذ المرادُ به اللفظُ الواحدُ.
و «المُسْتَغْرِقُ» هو المستوعِبُ؛ أي: المتناول لما تحتَهُ من الأفرادِ دفعةً واحدة، وبإرادة هذا المعنى، انْدفَعَ ما ورد على التعريف من الفَسَاد؛ لحصول المغايرة بين المعرَّف، وما اعْتُبِرَ جزءاً في التعريف، أو المُعَرَّف هو: العامُّ الاصطلاحيُّ، والمعتبر في التعريف هو اللغويُّ، والمتبادَرُ من «المستغرِقِ» المتناولُ للأفرادِ بالفِعْلِ؛ ولا يصحُّ الذهاب إليه؛ لأنَّه يترتَّب على هذا خروج العامِّ المحصور في فرْدٍ واحدٍ في الخارج؛ كالشمْس، والقَمَر، والسماء، والأرْض؛ فيتعين أن يراد به ما شأنه ذلك؛ حتى يدخُل ما قد يترتَّب على التبادُرِ المذكور؛ وهو قيْدٌ مُخْرِجٌ للفكرة.
وكذا المطلَق؛ بناءً علَى أنه غير النَّكِرَة؛ فإنَّه على الرأيَيْن من قبيلِ الخاصِّ.
وإخراج النَّكِرة بما ذُكَر مقيَّدٌ بما إذا لم تقترنْ بما يفيدُ العُمُوم؛ كالنفْي، أو الشرْط؛ سواءٌ كانتْ مفردةً، أو مثناةً، أو مجموعة، أو اسْمَ عَدَدٍ، لا مِنْ حيثُ الآحادُ؛ فإنَّ الجميعَ يتناوَلُ ما يصلُحُ له على سبيلِ البَدَل، لا الاستغراق؛ فالمفردةُ تتناولُ كلَّ فرْدٍ فردٍ بدلاً، والمثنَّاة كلَّ اثنين اثنيْنِ بدلاً، والمجموعة كلَّ جماعة جماعة بدلاً، والخمسة خمسة مثلاً، تتناول خمسةً خمسةً بدلاً؛ فلا شمولَ في الجميع.
و «مَا يصْلُحُ له»: «مَا» موصولٌ واقعٌ على المعنى، والضميرُ الذي اشتَمَلَ عليْه «يَصْلُحُ» يصحُّ أن يعُود على «ما»، أو على «اللَّفظِ».
فإذا عاد إلى «مَا»، وجدت الصِّلَة على ما هي له، وصلاحيةُ المعنى لِلَّفْظِ كونُهُ مقصوداً منه؛ سواءٌ =

= كان بطريق الوضعِ أو القرينة؛ فيشتمل العامَّ الحقيقيَّ والمجازيَّ، وإذا عادَ إلى «اللَّفظ»، تكون الصِّلة جارية على مَن هي له، وصلاحيةُ اللفظ للمعنى هي صِدقُه وإطلاقُه عليه لغةً، وعدمُ الاحتراز على هذا؛ لأمْنِ اللَّبْسِ الذي هو تبادُرُ خلافِ المُراد، ومجرّدُ الاحتمال في الضمير لا يحقّق لَبساً، وهذا القيْدُ لبيان الماهيَّة لا للإحراز؛ إذ ليس لنا لفظٌ يستغرقُ ما لا يصْلُح له، أو ما يصْلُحُ وغيْرَهُ. وفائدتُهُ: التنبيهُ على أنَّ العمومَ هو تناول اللفظِ لما يصْدُقُ عليه من المعاني؛ كالعقلاءِ بالنِّسْبَةِ لـ «مَنْ» مثلاً، لا بالنِّسبَة لكلِّ شيءٍ، ولا بالنِّسبة للبعْض.

وأمّا القَيْدُ الَّذي زادَهُ الرَّازيُّ، وهو «لوضع واحدٍ» على التعْريف ـ: فهو متعلّق بـ «يَصْلُحُ»، والباءُ فيه للسَّبَبيَّة؛ حيث صلاحيةُ اللفظ لمعنى دون آخَرَ، سببُها الوضْعُ، لا المناسبة الطبيعيَّة، وإنَّما زادَ هذا القَيْدَ؛ ليكون التعريفُ شامِلاً للمشترك المستغرِق لأفرادِ معنًى واحدٍ؛ إذْ بدون هذه الزيادَة لا يصدُقُ علَيْهِ أنَّه لفظ مستغرقٌ لكلِّ ما يصلُحُ له، بل لبعضِهِ؛ لأنَّه صَالِحٌ لهذا ولغيْره، إلاّ أنَّ الزيادة المذكُورة، صارَتْ سبباً في عدم الانعكاس؛ لعَدَم الصدْقِ حينئذٍ على المشترك المستغرِقِ لأفرادِ معيَّنة، أو معانيه؛ وكذا اللفظُ المُستَغْرِقُ لأفراد حقيقيَّةٍ أو مجازيَّة، مع أنَّهما من أفراد العامِّ عند من يرىٰ ذلك؛ كالشَّافعيَّة.

وعلَيْه، فالأوْلَى عدمُ هذه الزِّيادة المخلَّة بالحدِّ، والصُّورة المذكورة لا تَخْرُجُ عن التعريف بدون هذه الزيادة ـ كما توهّم ـ لأنَّ المشترك والمستعمَل في أفرادِ معنًى واحدٍ ـ يصدُقُ علَيْه؛ أنه مستغرق لجميع ما يصْلُحُ له؛ فإنَّه مع قرينةِ الواحِدِ لا يصلُحُ لغيره.

وأورد على هذا الحدِّ: أنَّه غيرُ مطّردٍ؛ إذ يصدُقُ على اسْم العددِ؛ نحْوُ عَشَرَةٍ، من جهةِ استغراقه لجميع الواحدات التي يصلُحُ لها ـ أنه لفظ مستغرق لكلِّ ما يصْلُحُ له؛ فيكونُ عامًّا، مع أنَّه ليْسَ به.

ويجابُ عن هذا الإيرادِ: بأنَّه ليْسَ المرادُ بالصَّلاحية المعنَى الأعمَّ، بل المعنَى الأخصَّ، وهو صلاح اسْم الكليّ للجزئيَّات؛ اعتباراً بجهة المطابقة، وهذا غَيْرُ متحقّق في اسْمِ العَدَدِ، من حيثُ الآحادُ؛ فلا نقْضَ.

ولا يَرِدُ على الجواب الانتقاض بالجمع المعرَّف؛ كـ «الرِّجالِ»؛ لأنه ما يتناوله، وهو الجماعاتُ، أو الأفْرادُ؛ على القَوْلِ ببُطلانِ الجمعيَّة؛ جزئيَّاتٍ لا أجزاءٌ.

فالصلاحيةُ فيه من صلاحية اسْم الكلِّيِّ للجزئيَّات؛ فلا انتقاض. وعلى تقدير التعْميم في الصلاحية، اعتباراً بجهة المطابقة والتضمُّن، يزاد في التعريف قَيْدٌ، وهو «مِنْ غيرِ حَصْر»؛ لإخراج العدَد والنَّكرة، والمثنَّاة؛ من حيثُ آحادُهما، ولا ينافي هذا كوْنُ مدلُولِ العامِّ كلِّيَّةً؛ لأنَّ هذا من حيْثُ الحكْمُ.

وعرَّفه النَّسَفِيُّ؛ بأنه يتناولُ أفْرَاداً متفقةَ الحُدود؛ على سبيلِ الشُّمُول.

وعرَّفه صَدْرُ الشَّريعَة في «التَّوْضِيح»؛ بأنَّه لفظٌ وضعَ وضعاً واحداً لكثيرٍ غير محصُور، مستغرقٌ جميعَ ما يصْلُحُ له.

وعرَّفه الكمال بْنُ الهُمَام؛ بأنَّه ما دَلَّ على استغراقِ أفْرادِ مفهوم.

وعرَّفه صاحبُ «المِرْقاةِ»؛ بأنَّه لفظٌ يستغرقُ مُسميَّاتٍ غير محصُورةٍ.

وعرَّفه المَازِريُّ؛ بأنَّه: القولُ المشتمِلُ على شيْئَيْنِ فصاعداً.

وعرَّفه الزَّرْكَشِيُّ في «البَحْر»؛ بأنَّه اللفْظُ المستغرِقُ لجميع ما يصْلُحُ له مِنْ غيرِ حَصرٍ.

وعرَّفه القاضي أبو زيدٍ؛ بأنَّه ما ينتظمُ جَمْعاً من الأسْمَاء؛ لفْظاً أو معنًى، وفسَّر الأسماءَ =

= بالمسمَّياتِ.

وعرَّفه أبو جَعْفرٍ السَّمرقَنْدِيُّ؛ بأنه اللفظُ المستوِي على أعيانِ جِنْسِهِ، المستدْعي لمسمَّياته إلى نَفْسِهِ.

وقيلَ: العامُّ هو اللفظُ المشتملُ على أفرَادٍ متساوِيَةٍ؛ في قبولِ المعنى الخاصِّ الذي وُضِعَ له اللفظُ بحروفِهِ لغةً.

وقيلَ: العامُّ: هو اللفظُ المستغرقُ لأفرادٍ متساويَةٍ في قبولِ المعنى الخاصِّ الَّذي وُضِعَ له اللَّفظُ بحروفه لغةً.

والنَّاظِرُ فيما أسْلَفْنا من التَّعْريفاتِ الَّتي ساقَهَا جملةٌ من الأصوليِّين - يتبيَّن له جَلِيًا أنَّ بعْضَ الأصوليِّين اشتَرَط في التعريف قَيْدَ الاستغراقِ في العامِّ، والبعْضُ الآخَرُ لا يشترطُ ذلك.

وبالبحث الفاحِص لمِثْلِ هذه التعريفَاتِ، نجدُ أنَّ القائلينَ بالاستغراقِ، اعتبرُوا خصوصَ الصِّيَغ والمعاني التي تفيدُ الاستغراقَ، في جميعِ الأفراد؛ فضَبَطُوها، وأخَذُوا قَيْدَ الاستغراقِ لإخراج ما عَدَاها؛ حيثُ إنَّ العامَّ في مفهومِهِمْ لا يطلَقُ إلا على ما تحقَّق فيه الاستغراقُ.

أما غَيْرُ القائلينَ بالاستغراقِ: فلَمْ يقفْ في تعريفه عنْدَ خصوص تلك الصِّيَغ، بل أطلق العامَّ على ما وراءَهَا، وحَدّ العامَّ بما يشمَلُها، وغَيْرَها مِنْ كلِّ ما يوجَدُ فيه تلْك القيودُ، التي أخَذَها كلٌّ في حَدِّهِ.

وقد بحثَ علماءُ الأصُول هذا القَيْدَ؛ من ناحيةِ اشتراطِه، وعَدَمِه؛ فذكروا الجمْع المنكر المُثْبَت، وأنَّه عامٌّ عند من نفاه؛ سواءٌ كان مستغْرِقاً، أو غَيْر مستغرِقٍ.

أما من اشترطَهُ: فالجمعُ المنكَّر واسطةٌ بَيْن العامِّ والخاصِّ، عند من يقُولُ بعَدَمِ استغراقِهِ، وعامٌّ عند من يقُولُ باستغراقِهِ. وحقَّق الأصوليُّونَ هذه المَسْألةَ بُغْيَةَ إرْجَاع الخلاف في الجَمْع المنكَّر إلى الخلافِ اللفظي؛ لأنَّ مَنْ نَفَى عمُومَ الجمْع المنكَّر، أرادَ العمومَ الاستغراقيَّ، ومَنْ أثبته، أرادَ العمومَ الشموليَّ، والمقصودُ: شمولُ أمْرٍ لمتعدِّدٍ أعمَّ من الاستغراقيِّ؛ فالخلافُ ههنا لفظيٌّ.

وأيَّد الأصوليُّون قوْلَهم ذلك بقبُولِ العامِّ الاستغراقيِّ للأحْكَام؛ من التخصيص والاستثناء، بلا نزاع، والجمعُ المنكَّرُ لا يقبلُ هذه الأحكام؛ بلا نزاع؛ فلا يقالُ مثلاً: «اُقْتُلْ رجالاً، إلاَّ زيْداً»؛ وذلك لأنَّ الاستثناءَ إخْرَاجُ ما لولاه لَدَخل في الكَلام، ولَم يدخلْ قطعاً؛ لأنَّه على تقدير عدم استثناءِ «زَيْدٍ» لا يلزمُ أن يكونَ داخلاً في «رجَال»، وكذلِك الأمرُ؛ لو قلتَ: «اُقْتُلْ رِجَالاً، وَلاَ تَقْتُلْ زَيْداً»؛ لأنَّ ذلك يكونُ ابتداءً لا تخصيصاً لـ «رجالٍ»؛ وذلك لانتفاء عمومه الاستغراقيِّ.

ومن ناحية أخرى: فقد تصدَّى ابْنُ الهُمَام؛ محاولاً الردَّ على مَنْ أرْجَعَ الخلاف في الجمْع المنكَّر إلى الخلافِ اللفظيِّ؛ مستَنِداً إلى أنه لَو كان الخلافُ لفظيًّا مبنيًّا على الخلاف في اشتراط الاستغراق، وكان من يُثْبِتُ عمومَهُ، يثبِتُهُ على معْنَى شمول أمْرٍ لمتعدِّد أعمَّ مِن الاستغراقيِّ، وَمَنْ ينْفي عمومَهُ، ينفيه على معنَى استغراقه لأفرادِه، وكان مَوْردُ النَّفْي حينئذ غَيْرَ مورِدِ الإثبات - لما كان هناكَ داعٍ للقائِل بعمومِهِ، إلى حمْلِهِ على المرتبة المستغْرقة.

وفي نفْسِ الوقْت: نجد أنَّ كلَّ فريقٍ يقيمُ دليلاً على دعْوَاه، ينْفي أحدُهُما فيه العموم؛ بمعنى: عدم استغراقِهِ، ويثبِتُهُ الآخَرُ، على معنى: أنه مستغرقٌ للاحتياطِ.

ومِنْ هذا الصنيعِ، يتَّضح جليًّا لنا أنَّ مورِدَ النفْي هو مورِدُ الإثباتِ، وأن الخلافَ بينهم لا يتعدَّى أن يكونَ حقيقيًّا لا لفظيًّا.

يقولُ الشيخُ فايد في مَبْحث العامِّ له: ولمَّا كانَتْ هذه المحاولَةُ - كما ترى - لا تفرِّق بين فريقٍ وفريقٍ، بلْ ينتهي الأمْرُ فيها إلى أنَّ الخلافَ بينهم جميعاً حقيقيٌّ، وكان الواقعُ على خلاف هذا - كانَ ولا بدَّ مِنْ أنْ نذكر ما قَالَه صاحبُ «مُسَلَّم الثُّبوت» وشارِحُهُ، مِنْ أنَّ الخلاف مع فريق؛ كفخر =

[فـ] الإِنسَانُ مِنْ حَيْثُ هُوَ إِنسَانٌ، لَيْسَ إِلاَّ أَنَّهُ إِنْسَانٌ: فَإِمَّا أَنَّهُ وَاحِدٌ، أَوْ لاَ وَاحِدٌ؛ وَهُمَا قَيْدَانِ مُغَايِرَانِ لِكَوْنِهِ إِنسَاناً، وَإِنْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ كَوْنِهِ إِنْسَاناً لاَ يَنْفَكُّ عَنْهُمَا مَعاً.

الاصْطِلاَح، والغرضُ هٰهنا: بيان العُمُومِ الاستِغْراقي العارض للأشخاص «المؤمنين»، «والمسلمين».

وهذا العُمُوم يَعْرِضُ للقضايا، ويستعمل في البراهين؛ كقولك: كل جسم ممكن، وكل ممكن محدث، بخلاف عموم المطلق؛ فإنَّ معناه: أَنَّ مفهوم اللفظ غيرُ مانع من الشركة، وهذا العمومُ يعرض للمفردات؛ ومنه النوع، والجِنْس، والفصل، والخاصة، والعرض العام: وهو المستعمل في الحدود والرسوم.

والعام المستغرق يلزم مِنْ صدقه صدقُ الخاص، ولا ينعِكسُ،، والعام الثاني يلزم من صِدْق الخاص منه صدقُ العام ولا ينعكسُ.

إذا تقرر هذا فاعلم: أَنَّ بين المطلق: كإنسانٍ، وفرسٍ،، وبين العام: كالمسلمِينَ، والمُشْرِكينَ،، وبين أسماء الأعداد؛ كمِائَةٍ، وألف ـ اشتراكاً في كثرة ما.

ويختص المطلق: بأنَّ الكثرة عارضةٌ عليه، ويشترك العامُّ واسمُ العدد في دخول الكثرة في ماهيتها.

= الإسلام، ومَنْ على مذهبه، من الاكتفاء بانتظام جمْع مّن المسمَّيات غيْرَ شارِطِينَ الاستغراق ـ لفظيٌّ. ومع فريقٍ آخر، ومِنْهُم الجُبَّائيُّ، مِمَّن يشترطون الاستغراقَ، ويدَّعُون عمومَ الجَمْعِ المنكَّر ـ معنويٌّ، فإنَّهم يثبتون الاستغراق للجَمْعِ المنكَّر.

ينظر: البرهان لإمام الحرمين ١/٣١٨، البحر المحيط للزركشي ٣/٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/١٨٥، سلاسل الذهب للزركشي ص ٢١٩، التمهيد للأسنوي ص ٢٩٧، نهاية السول له ٢/٣١٢، زوائد الأصول له ص ٢٤٨، منهاج العقول للبدخشي ٢/٧٥، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٦٩، التحصيل من المحصول للأرموي ١/٣٤٣، المنخول للغزالي ص ١٣٨، المستصفى له ٢/٣٢، حاشية البناني ١/٣٩٢، الإبهاج لابن السبكي ٢/٨٢، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/٢٥٤، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٣٢٦، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٥٠٥، المعتمد لأبي الحسين ١/١٨٩، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص ٢٣٠، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣/٣٧٩، التحرير لابن الهمام ص ٦٤، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/١٩١، ميزان الأصول للسمرقندي ١/٣٨٥، كشف الأسرار للنسفي ١/١٥٩، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٠١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/٣٨، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٦٨، شرح المنار لابن ملك ص ٤٥، الوجيز للكراماستي ص ١١، الموافقات للشاطبي ٣/٢٦٠، تقريب الوصول لابن جُزيّ ص ٧٥، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١١٢، شرح مختصر المنار للكوراني ص ٤٥، نشر البنود للشنقيطي ١/٢٢٢، فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري ١/٢٥٥، شرح الكوكب المنير للفتوحي ص ٣٤٣.

إِذَا عَرَفْتَ هٰذَا، فَنَقُولُ: أَمَّا اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الْحَقِيقَةِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا هِيَ هِيَ، مِنْ غَيْرِ أَنْ تَكُونَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَىٰ شَيْءٍ مِنْ قُيُودِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ ـ فَهُوَ: الْمُطْلَقُ. وَأَمَّا اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَىٰ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ مَعَ قَيْدِ الْكَثْرَةِ: فَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الْكَثْرَةُ كَثْرَةً مُعَيَّنَةً؛ بِحَيْثُ يَتَنَاوَلُهَا اللَّفْظُ، وَلَا يَتَنَاوَلُ مَا يَزِيدُ عَلَيْهَا ـ فَهُوَ: اسْمُ الْعَدَدِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ ـ فَهُوَ: الْعَامُّ؛ فَلِهٰذَا

ويختص العددُ: بأَنَّ الكثرةَ فيه مُعَيَّنةٌ محصورةٌ.

ومُفْرد العام: بأن الكثرة فيه غير معينةٍ ولا محصورة.

قولُه: «إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ له ماهيةٌ وحقيقةٌ؛ فكل أمر يكون المفهوم منه ليس عينَ المفهوم من تلك الماهية ـ كان مُغَايِراً له، سواء كان لَازماً، أو مُفَارِقاً، وسواء كان إيجاباً أو سلباً»:

غرضه من ذكر الشرطية: الرد على مَنْ أخذ الوحدة في حَدِّ المطلق، وهي عارضةٌ له؛ فإن المطلقَ يوصف بالقلَّةِ، والكثرة، والوحدة، وكل ما يُوجَدُ مع المتقابلين، وليس له مِنْ ذاته أحدهما إلاَّ أن عبارته لاَ توفي بمقصوده؛ فَإِنَّ الذي أَنْتجه ضابطه: أنه مغايرٌ للماهِيَّة، وجزء الماهية مغاير لها، وداخل فيها، وليس مقصوده مطلق المغايرة، بَلْ مغاير هو خارجٌ، فكان حَقُّه أَنْ يَقُولَ: فكلُّ أمرٍ يكون المفهومُ منه ليس عين المفهومِ مِنْ تلك الماهية، ولا جزءاً ـ فهو عارِضٌ عليه؛ لتتم له المؤاخذة.

قوله: «إذا عرفت هذا، فنقول: اللفظ الدال على الحقيقة من حيث إنها هي، من غير أن يكون فيها دلالة على شيء آخر من قيود تلك الماهية ـ فهو اللفظ المطلق» يعني: أَنَّ المطلق هو الدال على الماهية فحسب.

قوله: «وأما الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة: فإنْ كانت تلك الكثرة كثرةً معينة، بحيث يتناولها اللفظ، ولا يتناول **الزائد عليها** ـ فهو اسم العدد»/ ٤١ب وهذا أيضاً فيه مُؤَاخذةٌ؛ فإِنَّهُ أخذ المعدود في ماهية العدد، والعدد يستلزم المعدود لا أنه يشعر به مطابقة، ولا تضمناً؛ إِذِ العددُ عبارةٌ عن محض الكثرة المعينة.

قوله: «فلهذا السبب قُلْنا: ما يتناول الشَيْئَيْنِ فصاعداً من غير حصر هو العام»

قوله: «ما يتناول الشيئين»: يُخْرِجُ المطلقَ.

وقوله: «مِنْ غَيْرِ حَصْرٍ» يخرج العدد.

وعدل عن قول الغزالي وهو: «اللفظ المتناول لشيئين فصاعداً»؛ لأنَّ العموم كما يعرض لِلَّفْظِ قد يعرض لدلالة مقتضى اللفظ، ولمفهومه؛ كما سيأتي إنْ شاء الله تعالى.

وقد أُخِذَ عليه: تقييده له بالشيئين؛ فإنَّ العمومَ قد يعرض للمعدومات، فإنَّ قَوْلَنَا: المعدومات والمستحيلات عامة، وليست أشياء.

فالأَوْلىٰ أَنْ يُقَالَ: «ما يتناول مُسَمَّيَيْنِ فصاعداً مِنْ غيرِ حصرٍ».

السَّبَبِ قُلْنَا: الْعَامُّ مَا يَتَنَاوَلُ الشَّيْئَيْنِ فَصَاعِداً مِنْ غَيْرِ حَصْرٍ. وَبِهٰذَا الْبَيَانِ: ظَهَرَ خَطَأُ قَوْلِ مَنْ يَقُولُ: الْمُطْلَقُ: هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَىٰ وَاحِدٍ لاَ بِعَيْنِهِ؛ لأَنَّ الْوَحْدَةَ وَعَدَمَ التَّعْيِينِ قَيْدَانِ زَائِدَانِ عَلَى الْمَاهِيَّةِ.

الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ

فِي بَيَانِ أَنَّ لَفْظَةَ «مَنْ» وَ«مَا» فِي مَعْرِضِ الشَّرْطِ وَالاسْتِفْهَامِ ـ لِلْعُمُومِ.

وَيَدُلُّ عَلَيْه وَجْهَانِ:

وحدَّه أبو الحُسَيْن البصريُّ بأنه: «اللفظُ المستغرقُ لِكُلِّ ما يصلح لتناوله بحسب وضع واحد».

فقوله: «المستغرق» يتحرز به عن النَّكراتِ، مفردةً كانت أَوْ مثناةً أو مجموعة.

وقوله: «بحسب وَضْعٍ وَاحِدٍ» ـ احتراز من تَعْمِيم المُشْتَرَكِ في مَحَامِلِه؛ فإنه لا يقول به.

قوله: «وَبِهَذَا البَيَانِ ظَهَرَ الخَطَأُ في قَوْلِ من يَقُولُ: المُطْلَقُ هُوَ اللفظ الدَّالُّ على وَاحِدٍ، لا بعينه؛ فإن الوَحْدَةَ وعدم التعيين قَيْدَانِ» هذا حد الشريف وغيره، وما ذكره وَارِدٌ عليه على ما سَبَقَ.

تقدم البحْثُ في حقيقة العُموم، والبحثُ الآنَ في جِهَاته وصيغه[1]:

---

(١) الأسبابُ المفيدةُ لِصِيَغِ العمومِ سَبَبانِ:
السَّبَبُ الأوّلُ: اللغة.
السَّبَبُ الثَّاني: العُرْف.
وحيثُ إنَّ المفيدَ للعموم: إمَّا أن يكون دلالَتُهُ على معناه؛ باصطلاحٍ عامٍّ؛ وهو اللغة.
أو يكون دلالتُهُ على معناه؛ باصطلاحٍ خاصٍّ؛ وهو العرف.
وقد يفادُ العمومُ بواسطةِ العَقْلِ.
السَّبَبُ الأوَّلُ: اللُّغَةُ؛ يقعُ العمومُ الَّذي سببُه الوضعُ اللغويُّ على وُجوهٍ متعدِّدة؛ حيثُ إنَّ اللفظ الذي وضعه أهلُ اللغةِ للدَّلالة على العُمُوم على ثلاثَةِ أقْسَام:
القِسْمُ الأوَّل: وضِعَ للدَّلالَة على العُمُوم؛ فيمَنْ يعقلُ، وما لا يَعْقِل.
والقسم الثَّاني: وضعَ للدَّلالة على العُمُوم؛ فيمَنْ يَعْقِلُ خاصَّةً.
والقِسْم الثالث: وُضِعَ للدَّلالة عَلَى العُمُوم فيما لا يَعْقِلُ خاصَّةً، وينقسِمُ هذا القِسْم بدَوْرِه إلى أربعة أقْسَام.
القِسْمُ الأوَّلُ: ما كانَ عمُومُهُ غيْرَ مختصٍّ بجنْس.
القِسْمُ الثَّاني: ما كان عمومُهُ مختصًّا بالزَّمان.
القِسْمُ الثَّالِث: ما كان عمومُهُ مختصًّا بالمكانِ.
القِسْمُ الرَّابِعُ: ما كان عمومُهُ مختصًّا بالأحْوالِ.

الأَوَّلُ: لَوْ قَالَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي، فَأَعْطِهِ دِرْهَماً»ـ كَانَ لَهُ أَنْ يُعْطِيَ جَمِيعَ الدَّاخِلِينَ؛ وَذٰلِكَ يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ.

فجهاته ثلاثٌ: لفظيّةٌ، وعرفية، وعقلية:

أمّا اللفظيةُ: فكالمسلمين، والمؤمنين.

وأمّا العُرْفِيَّةُ: فكقولِهِ تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء ٢٣]، وليس المرادُ

= السَّبَبُ الثَّاني: العُرْفُ.

ويقعُ العمومُ المُفَادُ لا بأصْلِ الوضعِ على وجْهَيْنِ؛ وذلكَ لأنَّ اللفظَ الذي لا يفيدُ العمومَ بأصْلِ الوضْعِ قد ينقلُهُ أهْلُ العرفِ للدَّلالةِ على ما لا يتناهى من الأفرادِ، ويكونُ المَنْقُول تارةً مفردًا، وأخْرَى مركّباً:

الأوّلُ: النقْلُ الحاصِلُ في المُفْرَد، وهو متحقّق في أسماءِ القبائل؛ مثلُ ربيعةَ؛ وذلك لأنَّ هذا الاسْمَ كان مستعمَلاً في أوّل الأمْرِ لشخْصٍ معيَّن، ثم بَعْدَ مرورِ الزمَن، كثرَتْ ذرّيّتُهُ، وشاعَ استعمالُ اسْم «ربيعَة» في بَنِيه؛ حتّى صار يقَالُ: رَبيعة، لكلِّ أفرادِ القَبيلَة الموجُودَةِ، وما يتعَاقَبُ بعد ذلك، فكان عامًّا بسَبَب هذا النَّقْل، فإذا قُلْنا: أكْرِمْ رَبيعَة، فإنَّ الإكرام يعَمُّهُمْ جميعَهُم.

الثاني: النَّقْلُ الحاصلُ في المركَّبات؛ وذلك بأنْ ينقل المركَّب من حيْث هو مركَّبٌ إلى العُمُوم؛ بحيثُ تكونُ المفرداتُ فيه بحالِها؛ وذلك مثْلُ قول اللّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ حيثُ أُسْند التحريمُ هنا إلى الذاتِ؛ فمقتضاهُ تحريمُها، إلا أنَّ العقْلَ والشَّرْع قد اجتمعا؛ على أنَّ جميعَ الأحكام الشرعيَّة لا تتعلَّق إلا بما نطيقُهُ من الأفعال، فالإسْنادُ المذكُورُ ظاهريٌّ، والتحريمُ متوجِّه إلى ما هو في طاقةِ المكلَّف، وهو الأفعالُ، وعلَيْه ففي الآية مضافٌ محذوفٌ يناسِبُ المُقَام هو الاستمتاعُ، ويكونُ معنى الآية حينئذٍ: حُرِّمتْ عليْكُم استمتاعاتُ أمَّهَاتِكُمْ، وقدِّر المحذوف جمعاً؛ لأنَّ الإسناد إلى الذات أكْبَرُ شاهِدٍ على ذلك، ولَمَّا كثر حذفُ المضافِ، وشَاعَ الاستعمالُ، حتى صَارَ المركَّب الذي وضع في اللغة دَالاً على تحريم الذات ـ موضُوعاً في العُرْفِ؛ لإفادةِ التحريم بالنِّسْبَةِ إلى أنواعِ الاستمتاعاتِ، وصار بَعْدَ ذلك، إذا ما صرِّح بالمضافِ، كان كالزيادة المتكلَّفَة، ومعلومٌ أنَّه لو صرح بلَفظ «الأُمَّهاتِ»، أو بلفظ «التَّحْريم» وحْدَهُ ـ لم يستفد العمومُ؛ حيثُ إنَّه حاصلٌ من مجموع المركَّب، بسَبَب النقْل العُرفيِّ؛ وعَلَيه فإنَّه لو قيل: حُرِّمَتْ عليكم هذه المَيْتَةُ، يعلم أنَّ هذا اللفظ قد وُضِعَ لتحريم المنافع، الَّتي تعلَّقت بها، المقصودة منها من غيْرِ حاجةٍ إلى تقديرِ مضافٍ؛ إذْ كان أولاً سَبَبُهُ عَدَمَ وضعِ اللفظ له؛ حيثُ كان موضُوعاً لتحريم الذَّوات، ولمَّا صارَ موضوعاً في العُرْف لذلك، فإنّنا صَرَفْنا النَّظَرَ عن التصريح بِهِ؛ حتَّى لو قيلَ في بادىء الأمْر: حُرِّمَتْ عليكمُ الأفعالُ الخبيثَةُ، لم يكنْ هذا من النقْل العرفيِّ في شيءٍ، بل هو نقْلٌ من طريقِ الوضعِ اللُّغَويِّ؛ وحينئذٍ، فلا يتكلَّف تقديراً أو نقلاً، حيثُ إن اللفظ في نفْسِهِ لا مجازَ فيه، ولا حذْف؛ بلْ يدلُّ على معناه بدُون حاجةٍ إلى ضميمَةٍ؛ بخلاف الأوَّل؛ فإنَّ وضعَهُ اللغويَّ، لا بد فيه من تقديرٍ؛ حتى يستقيمَ المعنى المُرادُ منه.

ولا يخفى عن كلِّ ذي لُبٍّ أنَّ ما تقدَّم مُشْكِلٌ بقول النَّبي ـ عليه الصلاة والسَّلام ـ: «لَعَنَ اللّهُ اليَهُودَ؛ حُرِّمَتْ علَيْهِمُ الشُّحُومُ، فجَمَلُوها، وَبَاعُوهَا، وَأكلوا أثْمَانَهَا»؛ حيثُ إنَّ ذلك يقتضي أنْ يكونَ اللفظُ المركَّب من التحريم مع الشحوم موضوعاً في العُرْف؛ كما يتبادرُ منه، وهُو الأكْلُ؛ لأنَّ =

الثَّانِي: أَنَّهُ إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي، فَأَكْرِمْهُ» - حَسُنَ ٱسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُقَلاَءِ مِنْهُ، وَٱلاسْتِثْنَاءُ مُخْرِجٌ مِنَ الْكَلاَمِ مَا لَوْلاَهُ لَدَخَلَ فِيهِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْمُسْتَثْنَىٰ مِنَ الْجِنْسِ، لاَ بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ يَصِحُّ دُخُولُهُ تَحْتَ الْمُسْتَثْنَىٰ مِنْهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنِ الدُّخُولُ وَاجِباً - لَمْ يَبْقَ فَرْقٌ بَيْنَ ٱلاسْتِثْنَاءِ عَنِ الْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ؛

بالتحريم تحريم ذاتِ الأُمِّ، بل المرادُ ما يفهم منه عُرْفاً مِنْ تحريم وجوه الاسْتمتاعات.

وأما العقلية: فكترتيب الحُكْم على اسم مُشْتقٍّ، يفهم منه التعليلُ، فيعم الحكم جميع أفراده، وهو التعميم؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة ٢٧٥]؛

رَتَّبَ الحِلَّ على مُسَمَّى البيع، فيدل على حِلّه أينما وجد مُسَمَّاهُ إِلاَّ أن يمنعَ منه مانِعٌ.

وَأَمَّا صيغه: فعند المُحَقِّقِين ترجع إلى قسمين:

أحدهما: ما يستقل بإفادة العُمومِ من غير ضَمِيمةٍ.

والثاني: ما يفتقر في إفادته إلى ضميمة.

فالأول: نحو «كُلّ»[1]، و«جَمِيع»[2]؛ كقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، مريد لجميع الكائنات.

= السَّامع لا يفهَمُ إلاَّ ذلك؛ كما أنَّه لا يفْهَمُ من تحريم المَيْتَة إلاَّ تحريمَ أكلها، دُونَ سَائِرِ الأفعَال، وإذا كان الأمْرُ كذلك، فهو مخالفٌ للقاعدة؛ وهِيَ أنَّه لا يلزمُ من تحريم أكْل شَيْءٍ تحريمُ بَيْعِهِ؛ فكيف يصحُّ اللعْنُ على البَيْع مع لفظِ التحريمِ الَّذِي لا يفهمُ منه إلا تحريمُ الأكْلِ خاصَّةً؟!

والجوابُ عَنْ ذلكَ: أنَّه لمَّا وَرَدَ اللَّعْنُ على البَيْع بَعْدَ التحريم، عُلِمَ منه أن المحرَّم عليهمْ هو مُطْلَقُ الانتفاع بها؛ فحصَلَتْ مخالفةُ النهي بالبَيْعِ؛ لذلكَ استحقُّوا اللعْنَ علَيْهِ بعد التحريم.

تَذْنِيبٌ:

قُلْنا - عِنْدَ الكَلاَمِ على الأسْبَاب المُفيدةِ لصِيَغِ العموم -: إنَّه قد يفادُ العمومُ بواسطَةِ العَقْلِ؛ وذلك بأن يعلِّل الشارعُ الحكمَ بعلَّةٍ؛ سواءٌ بطريق النصِّ، أو الإيماء؛ فيعمُّ الحكمُ ما توجَدُ فيه تلْكَ العلَّةُ؛ وذلكَ بطريقِ القِيَاسِ والإلحاق، لا بالصِّيغة، ومنه مفهومُ الموافقة، ودلالةُ النصِّ؛ فإنَّ الحكْمَ فيه يثبتُ في المسْكُوتِ بواسطة علَّةٍ تُعْرَف بمجرَّد اللغة؛ فالعمومُ فيه ليْسَ بمَحْضِ الصيغَةِ؛ ولهذا لا يقبلُ التخصيص.

(١) ينظر: المحصول ١/ ٢ـ ٥١٧، أصول السرخسي ١/ ١٥٧ البحر المحيط ٣/ ٦٤، المعتمد ١/ ١٩١، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السول ٢/ ٣٢٢، الحاصل من المحصول ١/ ٥٠٣، التمهيد للأسنوي ص ٣٠٢ـ ٣٠٣، الإبهاج ٢/ ٩٣، الأحكام ٢/ ١٨٣ـ ١٩٨، ميزان الأصول ص ٤٠٣، تنقيح الفصول ص ١٧٩، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٢٣ـ ١٢٤، روضة الناظر ٢/ ٦٦٨، حاشية العطار ٢/ ٢، نشر البنود ١/ ٢٠٧، التحرير ص ٧٠، كشف الأسرار ١/ ١٨٢ـ ١٨٣، القواعد والفوائد ص ١٧٨، المسودة ص ١٠١، مصابيح المعاني ٣٣٩ـ ٣٤٥ المقرب ١/ ٢٤٠، ١/ ٢١٠، لباب الإعراب ٣٦٨، ٣٨٧، شرح اللمع لابن برهان ١/ ٢٢٦، =

كَقَوْلِهِ: «جَاءَنِي فُقَهَاءُ إِلاَّ زَيْداً» وَبَيْنَ ٱلاسْتِثْنَاءِ عَنِ ٱلْجَمْعِ ٱلْمُعَرَّفِ؛ كَقَوْلِهِ: «جَاءَنِي ٱلْفُقَهَاءُ إِلاَّ زَيْداً»، وَلَمَّا كَانَ ٱلْفَرْقُ بَيْنَهُمَا مَعْلُوماً بِالضَّرُورَةِ ـ ثَبَتَ: أَنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ مِنَ ٱلْجَمْعِ

وأسماء الشرط، والاستفهام، والموصولات[1]؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان ٦٨]، و: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد: ١١]، وَ: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة ٢٨٤] و: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء ٩٨].

والثاني: صيغ الجموع المعرفة بلام الجِنْس[2]، أو الإضافة:

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب ٣٣]، و: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ /٤٢أ [الانفطار ١٣].

وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء ١١]، وما في معناها من أسماء الجموع؛ كقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ»[3].

واسم الجِنْس المَعرَّفُ بلام الجنس[4]؛ كقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ

= البسيط في شرح الجمل ١/ ٣٦٤ـ ٣٧١، التسهيل ١٦٤ـ ١٦٥، شرح الألفية لابن الناظم (٥٠٣)، الكتاب ٤/ ٢٣١، شرح التسهيل لابن مالك ٢٩١، الكواكب الدرية ٢/ ١٠١، شرح الكافية في النحو للإستراباذي ١/ ٣٣٤، همع الهوامع ٢/ ٢٣.

(٢) ينظر: المحصول ١/ ٢ـ ٥١٧، البحر المحيط ٣/ ٧١، المعتمد ١/ ١٩١، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السول ٢/ ٣٢٢، الإبهاج ٢/ ٩٣، ٩٩، الأحكام ٢/ ١٨٣، ١٩٨، تنقيح الفصول ص ١٧٩، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٢٧، روضة الناظر ٢/ ٦٦٨، حاشية العطار ٢/ ٤، نشر البنود ١/ ٢٠٧، التحرير ص ٧٠، كشف الأسرار ١/ ١٨٤، غاية الوصول ص ٧٩، أصول السرخسي ١/ ١٥٨، لباب الإعراب ٣٨٧، شرح اللمع لابن برهان ١/ ٢٢٦، البسيط ١/ ٢٦٤ـ ٣٧١، التسهيل ١٦٤ـ ١٦٥، شرح الألفية لابن الناظم ٥٠٣، الكتاب ٢/ ٣٨٠ـ ٣٨١، الكواكب الدرية ٢/ ١٠١، شرح الكافية في النحو للإستراباذي ١/ ٣٣٤.

(١) ينظر: البحر المحيط ٣/ ٨٣، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، حاشية العطار ٢/ ٤، أصول السرخسي ١/ ١٥٧، جمع الجوامع ١/ ٤٠٩، مختصر ابن الحاجب ٢/ ١٠٢، فواتح الرحموت ١/ ٢٦٠، البسيط ١/ ٢٨٨، الواضح ١٣٠ـ ١٣٢، شرح الألفية لابن الناظم ٨٢، المقتضب ٣/ ١٣٠، الكتاب لسيبويه ٢/ ٤١٦، الكواكب الدرية ٥٧.

(٢) البحر المحيط ٣/ ٨٤، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السول ٢/ ٣٢١ـ ٣٢٢، الأنجم الزاهرات ص ١٣٩، الحاصل من المحصول ١/ ٥١٣، البدخشي على المنهاج ٢/ ٨٣ـ ٨٤، تنقيح الفصول ص ١٨٠، ص ١٩٣، التحرير ص ٧٠.

(٣) تقدم تخريجه ص (٣١١).

(٤) البحر المحيط ٣/ ٩٧، نهاية السول ٢/ ٣٢٧، الأنجم الزاهرات ص ١٣٨ـ ١٣٩، البدخشي على المنهاج ٢/ ٨٤، تنقيح الفصول ص ١٨٠ـ ١٨١، نشر البنود ١/ ٢٠٩.

الْمُعَرَّفِ، يَقْتَضِي إِخْرَاجَ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ.

الثَّانِي: وَهُوَ أَنَّهُ يُنْقَلُ عَنْ بَعْضِهِمْ: أَنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ إِخْرَاجُ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ، وَعَنْ آخَرِينَ: أَنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ إِخْرَاجُ مَا لَوْلَاهُ لَصَحَّ دُخُولُهُ.

بِالذَّهَبِ إِلاَّ سَوَاءً بِسَوَاءٍ»[1].

والنكرة في سياق النفي[2]؛ كقوله تعالى: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤].

ولم يختلف العلماءُ في إفادة جملة هذه الصيغ لِلْعُمومِ مع القرائن. **وأما مع تجردها، فقد اختلف العلماءُ في ذلك:**

فذهب الفقهاءُ، ومعظم المعتزلة إلى أنَّها حقيقة في الاسْتِغراق[3].

ونُقِل عن الثلجي وغيره: أنها تُحْمَلُ على الأقلّ؛ لأنه المستيقن، فيحمل الجمع على أقله، والأسماء المبهمة على الواحد[4].

وتوقف الواقفية على المذهبين في الوقف.

ومعتمد الفقهاء في التعميم أربع حُجَج:

الأُولَى: حسن مدح المعمم، وذم المقصر.

الثانية: حسن الاستثناء.

الثالثة: حسن التوكيد بالمستغرقات.

الرابعة: النقض؛ كقول عُثمانَ بن مَظْعُون[5] ... ...

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٣/ ١١٠- ١٢٢، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السول ٢/ ٣٢٩، الحاصل من المحصول ١/ ٥١٠، التمهيد للأسنوي ص ٣١٨- ٣٢٤، البدخشي على المنهاج ٣/ ٨٤، الإبهاج في شرح المنهاج ٢/ ١٠٦، الأحكام ٢/ ١٩٠، ميزان الأصول ص ٤٠٢، البرهان ١/ ٣٣٧- ٣٣٩، تنقيح الفصول ص ١٨١، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٣٦- ١٣٧، نشر البنود ١/ ٢١٠، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٣٥٤، التحرير ص ٧٠، كشف الأسرار ١/ ١٨٥- ١٨٦.

(٣) ينظر: التبصرة (١٠٥)، إرشاد الفحول (١١٣).

(٤) المصدرين السابقين.

(٥) هو: عثمان بن مظعون بن حبيبَ بن وهب بن حذافة بن جمع بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي. أبو السائب القرشي.
هو صحابي مشهور، أسلم قديماً، هاجر الهجرتين، وأوذي في الله إيذاءً شديداً بعد أن كان في جوار الوليد بن المغيرة ورد عليه جواره لما يرى من إيذاء إخوانه وأمانه؛ فخشي على نفسه فتعرض لبلاء شديد فصبر عليه. توفي في حياة النبي وهو أول رجل مات من المهاجرين بالمدينة.
ينظر: ترجمته في أسد الغابة (٣/ ٥٩٨)، الإصابة (٤/ ٢٢٥)، الثقات (٣/ ٢٦٠)، الاستبصار (٥٨، ١٩٦)، الاستيعاب (٣- ٤/ ١٠٥٣)، بقي بن مخلد (٣٢٨)، سير أعلام النبلاء (١/ ١٥٣)، الطبقات =

فَنَقُولُ: وَجَبَ أَنْ يَكُونَ ٱلاسْتِثْنَاءُ حَقِيقَةً فِي أَحَدِهِمَا، مَجَازاً فِي الآخَرِ؛ صَوْناً لِلنَّقْلِ عَنِ التَّكْذِيبِ، فَنَقُولُ: جَعْلُهُ حَقِيقَةً فِي الْوُجُوبِ، مَجَازاً فِي الصِّحَّةِ - أَوْلَى؛ لأَنَّ الصِّحَّةَ مِنْ لَوَازِمِ الْوُجُوبِ، وَالْمُلاَزَمَةُ شَرْطٌ فِي جَوَازِ الْمَجَازِ فَإِذَا جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي الْوُجُوبِ -

---

للبيدِ[1] - حين قال [من الطويل]:

... ... وَكُـلُّ نَـعِـيـمٍ لاَ مَـحَـالَـةَ زَائِـلُ[2]

كذبت؛ فإنَّ نَعِيمَ الجنة لا يزولُ.

وقد جعلها صاحبُ الكتاب مَسَائِلَ؛ لاختلافِ اختياره فيها، واختلاف مأخذه، فذكر في المسألة الأولى مِنْ أسماءَ الشَّرْطِ «مَنْ»، و«مَا» فرضاً، وتمثيلاً.

واحتجاجه جَائِزٌ في جميع أسماء الشرط، والاستفهام، والأسماء الموصولات.

والموصولات،، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

= الكبرى (١/ ١٤١)، تجريد أسماء الصحابة (١/ ٣٧٥)، التحفة اللطيفة (٣/ ١٧٠)، أصحاب بدر (١٢٠)، تاريخ الإسلام (٢/ ١١١)، عنوان النجابة (١٣٤)، التاريخ الكبير (٦/ ٢١٠)، الأعلام (٤/ ٢١٤).

(١) لبيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري: أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية، من أهل عالية نجد، أدرك الإسلام، ووفد على النبي ﷺ. يُعد من الصحابة، ومن المؤلفة قلوبهم. وترك الشعر؛ فلم يقل في الإسلام إلاّ بيتاً واحداً، سكن الكوفة، وعاش عمراً طويلاً وهو أحد أصحاب المعلقات. وكان كريماً، نذر ألا تهب الصبا إلا نحر وأطعم. توفي سنة ٤١هـ.
انظر: خزانة الأدب للبغدادي ١،٣٣٧، الأعلام ٥/ ٢٤٠، سمط اللآلي ١٣.

(٢) عجز بيت، وصدره:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل...

ينظر: ديوانه ص ٢٥٦؛ وجواهر الأدب ص ٣٨٢؛ وخزانة الأدب ٢/ ٢٥٥-٢٥٧؛ والدرر ١/ ٧١؛ وديوان المعاني ١/ ١١٨؛ وسمط اللآلي ص ٢٥٣؛ وشرح الأشموني ١/ ١١؛ وشرح التصريح ١/ ٢٩؛ وشرح شذور الذهب ص ٣٣٩؛ وشرح شواهد المغني ١/ ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ٣٩٢؛ وشرح المفصل ٢/ ٧٨؛ والعقد الفريد ٥/ ٢٧٣؛ ولسان العرب ٥/ ٣٥١ (رجز)؛ والمقاصد النحويّة ١/ ٥، ٧، ٢٩١؛ ومغني اللبيب ١/ ١٣٣؛ وهمع الهوامع ١/ ٣؛ وبلا نسبة في أسرار العربية ص ٢١١؛ وأوضح المسالك ٢/ ٢٨٩؛ والدرر ٣/ ١٦٦؛ ورصف المباني ص ٢٦٩؛ وشرح شواهد المغني ٢/ ٥٣١؛ وشرح عمدة الحافظ ص ٢٦٣؛ وشرح قطر الندى ص ٢٤٨؛ واللمع ص ١٥٤؛ وهمع الهوامع ١/ ٢٢٦.

وفي البيت شاهدان: أوّلهما قوله: «ما خلا الله» حيث ورد بنصب لفظ الجلالة بعد «خلا» فدلّ ذلك على أنَّ الاسم الواقع بعد «ما خلا» يكون منصوباً؛ وذلك لأنّ «ما» هذه مصدريّة، وما المصدريّة لا يكون بعدها إلاّ فعل؛ ولذلك يجب نصب ما بعدها على أنّه مفعول به، وإنما يجوز جرّه إذا كانت حرفاً، وهي لا تكون حرفاً متى سبقها الحرف المصدريّ. وثانيهما: توسّط المستثنى بين جزأي الكلام في قوله: «ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل»، يريد: ألا كل شيء باطل ما خلا الله.

أَمْكَنَ جَعْلُهُ مَجَازاً فِي الصِّحَّةِ؛ لأَنَّ الْوُجُوبَ يَسْتَلْزِمُ الصِّحَّةَ. أَمَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي الصِّحَّةِ ـ لاَ يُمْكِنُ جَعْلُهُ مَجَازاً فِي الْوُجُوبِ؛ لأَنَّ الْوُجُوبَ لاَ يَلْزَمُ الصِّحَّةَ.

منها: ما هو شَرْطٌ فيمن يعلم، وهي: مَنْ[1].

ومنها: ما هو شَرْطٌ فيمن لا يعلم؛ كـ «مَتَى»[2]، «وأَيَّان» في الزمان، «وَأَيْنَ»، «وحيثما»[3] في المكان، و«ما»[4] فيما لا يعلم في الأكثر، وقد تأتي فيمن يعلم للتنويع؛ كقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ

---

(١) ينظر: المحصول ١/ ٢ـ ٥١٧، العدة ٢/ ٤٨٥؛ البحر المحيط ٣/ ٧٣، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٣٣٦، المعتمد ١/ ١٩١ـ ٢٠٠، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السول ٢/ ٣٢٤ـ ٣٢٥، الأنجم الزاهرات ص ١٣٨ـ ١٤١، الحاصل من المحصول ١/ ٥٠٧ـ ٥٠٨، التمهيد للأسنوي ص ٣٠٣ـ ٣٠٦، البدخشي على المنهاج ٢/ ٨٣، الأحكام ٢/ ١٨٤، ١٨٦، ١٩٣، ميزان الأصول ص ٤٠٤، تنقيح الفصول ص ١٧٩، شرح الكوكب المنير ٣/ ١١٩، ١٢١، روضة الناظر ٢/ ٦٦٧، حاشية العطار ٢/ ٣، نشر البنود ١/ ٢٠٨، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٣٥٤، التحرير ص ٧٠، كشف الأسرار ١/ ١٧٩ـ ١٨٢، غاية الوصول ص ٧٦ـ ٧٧، التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٦، البرهان ١/ ٣٦٠، ١/ ٣٢٢، المنخول ص ١٤٠، اللمع ص ١٥، المسودة ص ١٠٠، مصابيح المعاني ص ٤٦٥، مغني اللبيب ١/ ٢٩٦ـ ٣١٥، الجنى الداني ص ٣٢٢، التسهيل ٣٦، البسيط ١/ ٢٨٨، الواضح في النحو لأبي بكر الزبيدي ١٣٠ـ ١٣٣، المقتضب ٢/ ٣٠٥ـ ٣١٠، الكتاب ١/ ١٢٧، ٢/ ١٠٥، ١٠٩، ٣/ ٦٩، ٤/ ٢٢٤، ٢٢٥، الأشباه والنظائر للسيوطي في النحو ٢/ ٧٥، شرح ابن عقيل ١/ ١٤٧، شرح ابن الناظم ٨٥، شرح ملحة الأعراب ١٥٠، شرح المسائل المشكلة لأبي علي ٢٤٩ـ ٣٠٣، ٥٩٥.

(٢) البحر المحيط ٣/ ٨١، المعتمد ١/ ١٩١، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السول ٢/ ٣٢٥، الأنجم الزاهرات ص ١٣٨، ١٣٩، الحاصل من المحصول ١/ ٥٠٣، البدخشي على المنهاج ٢/ ٨٣، الإبهاج ٢/ ٩٢، ١٠٠، الأحكام ٢/ ١٨٤، تنقيح الفصول ص ١٨٠، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٢١، روضة الناظر ٢/ ٦٦٧، حاشية العطار ٢/ ٣، نشر البنود ١/ ٢٠٨، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٣٥٤، العدة ٢/ ٤٨٥، التمهيد لأبي الخطاب ٢/ ٦، المعتمد ١/ ٢٠٦، البرهان ١/ ٣٢٣، جمع الجوامع ١/ ٤٠٩، أصول السرخسي ١/ ١٥٧، المنخول ص ١٣٨، مصابيح المعاني ص ٤٩١، مغني اللبيب ١/ ٣٣٥، الجنى الداني ص ٥٠٥.

(٣) البحر المحيط ٣/ ٨٢، مصابيح المعاني ١٨٦.

(٤) المحصول ١/ ٢ـ ٥١٨، البرهان ١/ ٣٢٣، العدة ٢/ ٤٨٥، البحر المحيط ٣/ ٨١ـ ٨٢، المعتمد ١/ ١٩١، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السول ٢/ ٣٢٥ـ ٣٢٦، الأنجم الزاهرات ص ١٣٨، ١٤١، الحاصل من المحصول ١/ ٥٠٣، البدخشي على المنهاج ٢/ ٨٣، الإبهاج ٢/ ٩٢، ١٠٠، الأحكام ٢/ ١٨٤، ميزان الأصول ص ٤٠٤، تنقيح الفصول ص ١٨٠، روضة الناظر ٢/ ٦٦٧، حاشية العطار ٢/ ٣، نشر البنود ١/ ٢٠٨، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٣٥٤، اللمع ص ١٥، المسودة ص ١٠١، مصابيح المعاني ١٨٥، مغني اللبيب ١/ ١٣١ـ ١٣٣. التسهيل ١٢٤ـ ١٢٥، الواضح ١٤٣، المقتضب ٣/ ٥٥ـ ٦٤، الأصول لابن السراج ١/ ٣١٥، شرح ملحة الإعراب للحريري ٧٤، ١١٧، همع الهوامع ١/ ٥٤، ٢/ ٧٥، شرح التسهيل لابن مالك ٤١٨ـ ٤٢٤، الكتاب لسيبويه ١/ ١١٩، ٢/ ١٥٦، ٢٧٤، ٤/ ٢٢٨.

اَحْتَجَّ الْقَائِلُونَ بِأَنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ تَأْثِيرُهُ فِي إِخْرَاجِ مَا لَوْلاَهُ لَصَحَّ، لاَ فِي إِخْرَاجِ مَا لَوْلاَهُ لَوَجَبَ - بِوُجُوهٍ:

لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾، [الجمعة ١]، وكقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء ٣].

ومنها: ما هو صالح للقسمين: كـ «أي»؛ فإنَّها بحسب ما تضافُ إليه: فإنْ أُضِيفَتْ إلى مَنْ يعلم، كانت شرطاً، وإنْ أُضِيفت إلى ما لا يعلم، كانت شرطاً فيه،، وإن أُضِيفَتْ إلى الزمان أو المكان كانت شرطاً فيهما.

قوله: «ويدل عليه وَجْهَانِ:

الأول: أنه لو قال: مَنْ دخل داري، فأعْطِه دِرْهماً - كان له أَنْ يعطي جميع الداخلين»، يعني: ويحسن مدحه على ذلك، ويذم على الاقتصار.

لا يقال: العموم باعتبار القرائن؛ فإنا نفرضه مع الغيبة، وعدم المناسب؛ كما لو كتب: من قال لك: ألِفٌ، فقل له: بَاء.

لقائل أنْ يقولَ: إذا بُولِغ في الفرض إلى هذا الحَدِّ - فللخَصْمِ منعُ العموم.

قوله: «الثاني: أنه لو قال: مَنْ دخل دَارِي، فأَكْرِمْهُ، حسن استثناء كُلِّ داخل من غير العقلاء» يعني على البدل.

قوله: «والاستثناء يخرج مِنَ الكلام ما لولاه لدخل[1] من وجهين:

الأول: أَنَّ المستثنى مِنَ الجِنْس لا بُدَّ وأن يكون بحيث يمكن دخوله تحت المستثنى/ ٤٢ب منه» يعني: إنْ لم يكن فرقٌ بين المتصل والمنقطع.

قوله: «وإنْ لم يكنِ الدخولُ واجباً، لم يبق فرقٌ بين الاسْتثناء عن الجمع المنكر؛ كقولك: جاءني فقهاء إلاَّ زيداً، وبين الاستثناء عن الجمع المعرف، كقولك: جاءني الفقهاء إلاَّ زيداً»، يعني: أن المنكر لا يستغرق ضرورة شُيُوعِه، وإذا لم يستغرق مع حسن استثناء كُلِّ فردٍ من الفقهاء

---

(١) الاستثناء في اللغة: الصرف والإمالة؛ يقال: ثنى كذا عن كذا، إذا صرفه عنه وأماله؛ لأن المستثنى يميل بالمستثنى عن المستثنى منه. وفي الاصطلاح: إخراج بعض ما يتناوله اللفظ عنه بـ «إلا»، أو إحدى أخواتها. وفي حكمه التصريح بمعنى الحرف؛ كـ «أحطّ» و «أستثنى»، والاستثناء في اللسان معهود، وفي الكتاب والسُّنة موجود؛ قال تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس﴾، ﴿... لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾ ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ وقال ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً، من أحصَاها دخل الجنة».
ولهذا اتفقت الأئمة؛ على أنه يجوز التقييد في الاستثناء في الطلاق؛ كما جاز في غيره، فجواز الاستثناء فيه مقيس على جوازه في غيره، ويصح الاستثناء بجميع حروفه؛ وهي: «إلا» و «غير» و «سوى» و «خلا» و «عدا» و «حاشا» و «ليس» و «لا يكون».

ٱلأَوَّلُ: أَنَّ جُمُوعَ الْقِلَّةِ لاَ تُفِيدُ إِلاَّ مَا دُونَ الْعَشَرَةِ، مَعَ أَنَّهُ يَصِحُّ ٱلاسْتِثْنَاءُ مِنْهَا.

ٱلثَّانِي: أَنَّ سِيبَوَيْهِ نَصَّ عَلَىٰ أَنَّ جَمْعَ السَّلاَمَةِ مِنْ جُمُوعِ الْقِلَّةِ، مَعَ أَنَّهُ يَصِحُّ ٱلاسْتِثْنَاءُ مِنْهَا.

ٱلثَّالِثُ: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «صَلِّ إِلاَّ فِي الْوَقْتِ الْفُلاَنِيِّ»، مَعَ أَنَّ الأَمْرَ لاَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ.

ٱلرَّابِعُ: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «أَصْحَبْ جَمْعاً مِنَ الْفُقَهَاءِ إِلاَّ فُلاَناً»؛ فَهٰهُنَا: الْمُسْتَثْنَىٰ مِنْهُ مُنَكَّرٌ، وَلاَ يُفِيدُ الْجَمْعَ؛ مَعَ أَنَّهُ يَصِحُّ [الاسْتِثْنَاءُ مِنْهُ].

منه، يعني: فيكون الاستثناءُ لإخراج الصالح للدخول، فلو كان في المُعَرَّفِ كذلك، لم يكن فرق.

قوله: «الثاني: أنه نقل عن بعضهم: أنَّ الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، وعن آخرين: أنه إخراج ما لولاه لصلح».

ويدل على صِحَّةِ ما قاله: أنَّ الاستثناء مِنَ النصوص لإخراج الداخل؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت ١٤]، ومن مثل قوليه: صَلِّ ركعتين بالفاتحة والمعوذتين إلاَّ في وقت كذا لإخراج الصالح.

قوله: «فنقول: جعله حقيقةً في الوجوب، مجازاً في الصحة ـ أَوْلَىٰ؛ لأن الصحة من لوازم الوجوب، والملازمة شرطُ صحة المجاز» يعني: أنَّ الأخص يستلزم الأعم، والدال على الأخص بالمطابقة دَالٌّ على الأعم بالتضمين أو الالتزام، ولا ينعكس.

قولُه: «احتج القائِلُون بأنَّ الاستثناء لإخراج الصالح للدخول بوجوه:

الأول: أنَّ جُمُوعَ القلة لا تفيد إلاَّ ما دون العشرة».

صوابه أَنْ يَقُولَ: لا تفيد إلاَّ العشرة فما دونها.

قوله: «مع أنه يصح الاستثناء منها»، يعني: أنه يصح استثناء ما زاد على العشرة بطريق البدَلِ، وما ذاك إلاَّ لصحة الدخُولِ.

قوله: «الثاني: أنَّ سيبويه نصَّ على أن جَمْعَ السلامة مِنْ جُموع القلة، مع أنه يصح الاستثناء مِنْهَا» وجهه ما سبق.

ووجه التوفيق بين ما نُقِل عن سيبويه، وما ذكره الفقهاء: أن يحمل كلام سيبويه على المنكر، أو يقال: أنه الأَصْلُ، وغلب استعماله في الكثرة، فصار التعميم ثابتاً بالعرف، إما لغة، أو شرعاً.

قوله: «الرابع: أنه يقال: أَصْحَبْ جمعاً من الفقهاء...» إلى آخره، يعني بِصِحَّةِ الاستثناءِ صحة الاستثناء من المنكر، وقد تقدم.

الْجَوَابُ: أَنَّهُ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ، كَانَ قَوْلُنَا أَوْلَى؛ لأَنَّهُ أَكْثَرُ فَائِدَةً.

قوله: «والجواب: أنه لما تعارضت الدلائلُ، كان قولنا أَوْلَى؛ لأنه أكثر فائدة» يعني: أن الوجوب يستلزم الصحة، ولا ينعكس، فكان أكثر فائدة؛ لدلالته على الوجوب والصحة معاً.

وما ذكره مِنَ التَّرْجِيحِ يعارضه أنه إذا كان حقيقةً في الصحة، لم يكن في حَمْلِه على الوجُوبِ عند القرينة مُخَالَفَةُ أَصْلٍ/ ١٤٣أ؛ بخلاف العكس.

والأَوْلَى أَنْ يُحْمَلَ الاستثناءُ على قدرٍ مشترك بين الداخل والصالح للدخول؛ دفعاً للمجاز أيضاً؛ فإنه على خلاف الأَصْل، فيقال: الاستثناء إِخراج الثاني مِنْ حكم الأول بـ «إلاَّ» وأخواتها.

وقد ذكر في أول المسألة أن الدليلَ على العموم وجوهٌ، ولم يذكر سِوَى وَجْهَيْنِ.

ومما احتجَّ به المخصصة أَنَّ أظهرَ هذه الأسماءِ في اقتضاء العموم «مَنْ»، وقد سمع عن العرب تثنيتها، وجمعها فقالت: مَنْ، ومَنَانْ، ومَنُونْ، ومَنَهْ، ومَنْتَانْ، ومَنَاتْ.

وقال الشاعر [الوافر]:

أَتَـوْا نَـارِي فَـقُـلْـتُ: مَـنُـونَ أَنْـتُـمْ؟ فَقَالُوا: الجِنُّ، قُلْتُ: عِمُوا ظَلاَمَا[1]

والمرادُ مِنْ التثنية والجمع: التكثيرُ، ولا معنى لذلك لو كانت مفيدةً للكثرة المستغرقة.

وأُجِيبَ: بأن ذلك ليس تَثْنيةً حقيقة، ولا جمعاً حقيقيًّا، وإنما هي زيادات ألحقت في باب الحكاية للنكرات؛ حرصاً على البيان؛ بدليل أنهم لم يستعملوها في الوصْلِ، ولا في غير الحكاية، ولم يحرِّكُوا نونه، وإنَّما ذلك في حكايات النكرات مع الاستفهام خاصَّة، وفي البيت شذوذٌ من وجوهٍ:

أحدُها: استعمالُه في غير الحكاية.

والثاني: اسْتعماله في الوصْلِ.

والثالث: تَحْرِيكُ النُّونِ.

---

(١) البيت لشمر بن الحارث.
ينظر: خزانة الأدب ٦/ ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، والدرر ٦/ ٢٤٦، ولسان العرب ٣/ ١٤٩ (حسد)، ١٣/ ٤٢٠ (منن)، ونوادر أبي زيد ص ١٢٣، ولسمير الضَّبِّي في شرح أبيات سيبويه ٢/ ١٨٣، ولشمر أو لتأبط شرًا في شرح التصريح ٢/ ٢٨٣، وشرح المفصل ٤/ ١٦، ولأحدهما أو لجذع بن سنان في المقاصد النحويَّة ٤/ ٤٩٨، وبلا نسبة في أمالي ابن الحاجب ١/ ٤٦٢، وأوضح المسالك ٤/ ٢٨٢، وجواهر الأدب ص ١٠٧، والحيوان ١/ ٣٢٨، والخصائص ١/ ١٢٨، والدرر ٦/ ٣١٠، ورصف المباني ص ٤٣٧، وشرح الأشموني ٢/ ٦٤٢، وشرح ابن عقيل ص ٦١٨، وشرح شواهد الشافية ص ٢٩٥، والكتاب ٢/ ٤١١، ولسان العرب ٦/ ١٢ (أنس)، ١٤/ ٣٧٨ (سرا)، والمقتضب ٢/ ٣٠٧، والمقرب ١/ ٣٠٠، وهمع الهوامع ٢/ ١٥٧، ٢١١.
والشاهد فيه قوله: «منون أنتم» يريد: من أنتم، وفيه شذوذان: الأول: إلحاق الواو والنون بها في الوصل، والثاني: تحريك النون، وهي تكون ساكنة. وقال ابن الناظم: فيه شذوذان: أحدهما: أنّه حكى مقدرًا غير مذكور، والثاني: أنّه أثبت العلامة في الوصل، وحقّها ألا تثبت إلاّ في الوقف. (المقاصد النحويّة ٤/ ٥٠٣) ابن الناظم ص ٧٤٨.

الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ

فِي أَنَّ الْجَمْعَ الْمُعَرَّفَ يُفِيدُ الْعُمُومَ

وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الأَنْصَارَ لَمَّا طَلَبُوا الإِمَامَةَ، اْحتَجَّ عَلَيْهِمْ أَبُو بَكْرٍ ـ رَضِيَ الله عَنْهُ ـ بِقَوْلِهِ ـ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» وَالأَنْصَارُ سَلَّمُوا صِحَّةَ ذٰلِكَ الدَّلِيلِ، وَلَوْلاَ أَنَّ الْجَمْعَ

[المسألة الثالثة]

[قوله]: «إنَّ الجمع المعرف ـ يعني: بـ «لام الجِنْس» ـ يفيد العموم، ويدل عليه وجوهٌ:

الأول: أنَّ الأنصار ـ رضي الله عنهم ـ لمَّا طلبوا الإمامة، احتجَّ عليهم أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ بقوله ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»[1] والأنصارُ سلَّمُوا ذلك الدليل، فلولا

---

(١) ورد هذا الحديث من حديث أنس بن مالك، وعلي بن أبي طالب، وأبي برزة.
حديث أنس بن مالك:
أخرجه أبو داود الطيالسي (٢/ ١٦٣ـ منحة) رقم (٢٥٩٦) والبزار (٣/ ٢٢٨ـ كشف) رقم (١٥٧٨) وأبو يعلى (٦/ ٣٢١) رقم (٣٦٤٤) وأبو نعيم في «الحلية» (٣/ ١٧١) والبيهقي (٨/ ١٤٤) كتاب: قتال أهل البغي: باب الأئمة من قريش، كلهم من طريق إبراهيم بن سعد عن أبيه عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «الأئمة من قريش إذا حكموا فعدلوا، وإذا عاهدوا فوفوا، وإذا استرحموا فرحموا».
وقال أبو نعيم: هذا حديث مشهور ثابت من حديث أنس.
وقال الحافظ في «تخريج أحاديث المختصر» (١/ ٤٧٤): هذا حديث حسن. اهـ. وللحديث طرق أخرى عن أنس:
فأخرجه أحمد (٣/ ١٨٣) وابن أبي عاصم في «السنة» (١١٢٠) من طريق الأعمش، عن سهل أبي الأسد عن بكير بن وهب الجزري، عن أنس به.
وأخرجه أحمد (٣/ ١٢٩) والنسائي في «الكبرى» (٣/ ٤٦٧ـ ٤٦٨) كتاب: القضاء باب: الأئمة من قريش، حديث (٥٩٤٢) من طريق شعبة، عن علي أبي الأسد، ثنا بكير بن وهب الجزري، عن أنس به، وقد اختلف في اسم أبي الأسد وقد رجح أبو حاتم الرازي أن اسمه: سهل.
فقال ولده في «العلل» (٢/ ٤٣٠ـ ٤٣١): سألت أبي عن حديث رواه أبو الجواب الأحوص بن جواب، عن عمار بن رزيق، عن الأعمش عن سهل بن بكير الجزري، عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ أنه قال: «الأئمة من قريش...» فسمعت أبي يقول: إنما هو الأعمش عن سهل أبي الأسد، عن بكير الجزري، عن أنس، عن النبي ﷺ. اهـ.
وأخرجه الطبراني في «الكبير» (١/ ٢٥٢) رقم (٧٢٥) من طريق ابن جريج، عن حبيب بن أبي ثابت، عن أنس بن مالك به.
وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٥/ ٨) من طريق حماد بن أحمد بن حماد بن أبي رجاء المروزي =

الْمُعَرَّفَ بِالأَلِفِ وَاللاَّمِ يُفِيدُ ٱلاسْتِغْرَاقَ؛ وَإِلاَّ لَمْ يَصِحَّ ذٰلِكَ الدَّلِيلُ. وَعَنْ عُمَرَ - رَضِيَ اللهُ

أنَّ الجمع المعرف بالألف واللام يفيد الاستغراق، وإلاَّ لما صح ذلك» يعني: أنهم لما قالوا: مِنَّا أَمِيرٌ، ومِنْكُمْ أميرٌ، فلا يندفع هذا القول إلاَّ بتقدير أنْ يكون معنى الحديث: كُلّ الأئمة من قريش.

= قال: وجدت في كتاب جدي حماد بن أبي رجاء السلمي بخطه، عن أبي حمزة السكري، عن محمد بن سوقة، عن أنس به.

قال أبو نعيم: غريب من حديث محمد تفرد به حماد موجوداً في كتاب جده.
وأخرجه الحاكم (٤/ ٥٠١) من طريق الصعق بن حزن، ثنا علي بن الحكم، عن أنس مرفوعاً بلفظ: الأمراء من قريش.
وقال: صحيح على شرط الشيخين: ووافقه الذهبي.
وأخرجه البزار (١٥٧٩) من طريق سعيد بن بشير، عن قتادة، عن أنس بلفظ: الملك في قريش.
والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ١٩٥) وقال: رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في «الأوسط» أتم منهما والبزار إلا أنه قال: الملك في قريش، ورجال أحمد ثقات.
- حديث علي:
أخرجه الطبراني في «الصغير» (١/ ١٥٢) وأبو نعيم في «الحلية» (٧/ ٢٤٢) والحاكم (٤/ ٧٥- ٧٦) من طريق فيض بن الفضل «ثنا مسعر بن كدام، عن سلمة بن كهيل، عن أبي صادق، عن ربيعة بن ناجذ، عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: «الأئمة من قريش....».
قال الطبراني: لم يروه عن مسعر إلا فيض.
وسكت عنه الحاكم والذهبي، لكن قال المناوي في «فيض القدير» (٣/ ١٩٠): قال الحاكم: صحيح، وتعقبه الذهبي فقال: حديث منكر.
وقال ابن حجر - رحمه الله -: حديث حسن اهـ.
وتحسين ابن حجر للحديث وقع في كتابه «تخريج المختصر» (١/ ٤٧٢) وزاد نسبته إلى البزار والهيثم بن كليب في مسنده. وقال في «التلخيص» (٤/ ٤٢): واختلف في وقفه ورفعه ورجح الدارقطني في «العلل» الموقوف. اهـ.
- حديث أبي برزة الأسلمي:
أخرجه أبو داود الطيالسي (٢/ ١٦٣- منحة) رقم (٢٥٩٧) وأحمد (٤/ ٤٢١، ٤٢٤) وابن أبي عاصم في «السنة» (٢/ ٥٣٣) رقم (١١٢٥) من طريق سكين بن عبد العزيز، عن أبي المنهال، عن أبي برزة قال: قال رسول الله ﷺ: «الأئمة من قريش...».
قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (ص ٢٤٩): سكين بن عبد العزيز هذا وثقه وكيع، وابن معين، وقال أبو حاتم: لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبو داود، ضعيف، وقال النسائي: ليس بالقوي، ولكن الحديث يقوى؛ لأن له سندين جيدين. اهـ.
وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ١٩٦): رواه أحمد، وأبو يعلى، والبزار، ورجال أحمد رجال الصحيح خلا سكين بن عبد العزيز، وهو ثقة.
وقال الحافظ في «التلخيص» (٤/ ٤٢): إسناده حسن، وحسنه أيضاً في «تخريج أحاديث المختصر» (١/ ٤٧٣).

عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ لأَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - لَمَّا هَمَّ بِقِتَالِ مَانِعِي الزَّكَاةِ: «أَلَيْسَ قَالَ النَّبِيُّ -

---

ويردُ عليه: أن الإمامة[1] إثبات سلطنة وولاية عامة، وثبوت السلطنة العامة للأشرف

---

(١) عرفها كثير من علماء الشريعة الإسلامية بتعريفات ترجع إلى معنى واحد: وهو رياسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا.
قال السعد في «شرح المقاصد»:
(الفصل الرابع في الإمامة؛ وهي رياسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافةً عن النبي ﷺ).
وقال البيضاوي في «طوالع الأنوار»:
(الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول - عليه السلام - في إقامة القوانين الشرعية، وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة).
وقال أبو الحسن الماوردي في «الأحكام السلطانية»:
(الإمامة موضوعة لخلافة النبوة؛ في حراسة الدين، وسياسة الدنيا).
وقد زاد الإمام الرازي قيداً آخر في التعريف، فقال: (هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص واحد من الأشخاص).
وقال: هو احتراز عن كل الأمة؛ إذا عزلوا الإمام؛ لفسقه.
وترادف الخلافة الإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين؛ فهي ثلاث كلمات متحدة المعنى في لسان الشرعيين؛ والقائم بهذه الوظيفة يسمى: خليفة، وإماماً، وأمير المؤمنين.
أما تسميته خليفة:
فلكونه يخلف النبي ﷺ في أمته؛ فيقال: خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله.
واختلف العلماء في تسميته خليفة الله؛ فجوزه بعضهم لقيامه بحقوقه في خلقه؛ ولقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ الْأَرْضِ﴾ ومنع جمهور العلماء من جوازه، ونسبوا قائله إلى الفجور، وقالوا: يستخلف من يغيب أو يموت، والله لا يغيب، ولا يموت، وقد قيل لأبي بكر - رضي الله عنه -: يا خليفة الله. فقال: لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله ﷺ.
وأما تسميته إماماً:
فتشبيه بإمام الصلاة في اتباعه؛ والاقتداء به، ولهذا يقال: الإمامة العظمى؛ احترازاً عن إمامة الصلاة.
وأما لقب أمير المؤمنين:
فهو مستحدث لم يعرف إلا في عهد الخلفاء الراشدين؛ فأطلق على عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فهو أول من تلقب به من الخلفاء.
وكان المسلمون يسمون القائم بهذا المنصب خليفة رسول الله؛ فلما توفي أبو بكر، بويع لعمر كانوا يدعونه خليفةَ خليفةِ رسول الله، وكأنهم استثقلوا هذا اللقب؛ لكثرة كلماته وطول إضافته، وتزايده فيما بعد إلى أن ينتهي إلى الهجنة، ويذهب منه التمييز بتعدد الإضافات وكثرتها؛ فلا يعرف صاحبه؛ فكانوا يعدلون عن هذا اللقب إلى غيره من الألقاب التي تناسبه، ويدعى بها مثله. واتفق أن بعض الصحابة دعا عمر - رضي الله عنه - بلقب (أمير المؤمنين) فاستحسنه الناس، واستخفوه، وصاروا يدعونه به، وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركهم فيها أحد سواهم.
انظر: الخلافة للشيخ عبد الفتاح الجوهري.

عَلَيْهِ السَّلاَمُ ـ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَقُولُوا: «لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ»؛ فَٱحْتَجَّ عَلَيْهِ بِعُمُومِ اللَّفْظِ، وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ، بَلْ عَدَلَ أَبُو بَكْرٍ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ إِلَى ٱلاسْتِثْنَاءِ، فَقَالَ: «أَلَيْسَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِلاَّ بِحَقِّهَا»، وَالزَّكَاةُ مِنْ حَقِّهَا؟!».

الثَّانِي: أَنَّ هٰذَا الْجَمْعَ مِمَّا يُؤَكَّدُ بِمَا يَقْتَضِي ٱلاسْتِغْرَاقَ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعاً فِي الأَصْلِ لِلاسْتِغْرَاقِ:

أَمَّا الأَوَّلُ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠].

أَمَّا الثَّانِي ـ فَلأَنَّ التَّأْكِيدَ هُوَ: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَىٰ تَقْوِيَةِ مَا كَانَ ثَابِتاً فِي الأَصْلِ، وَلَوْلاَ أَنَّ هٰذَا الْجَمْعَ فِي الأَصْلِ يُفِيدُ ٱلاسْتِغْرَاقَ؛ وَإِلاَّ لَمْ يَكُنْ تَأْكِيدُهُ مُفِيداً لِلاسْتِغْرَاقِ.

الثَّالِثُ: لَوْ لَمْ يُحْمَلْ عَلَى ٱلاسْتِغْرَاقِ ـ لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يُحْمَلَ عَلَىٰ بَعْضٍ مُعَيَّنٍ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ قَاصِرٌ عَنْ ذٰلِكَ التَّعْيِينِ. أَوْ عَلَىٰ بَعْضٍ مُبْهَمٍ؛ وَهُوَ يُوجِبُ تَعْطِيلَ الْكَلاَمِ، أَوْ عَلَى الْكُلِّ إِلاَّ مَا خَصَّهُ الدَّلِيلُ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

مناسب، فترتيبُ الحكم عليه يقتضي التَّعْمِيمَ من جهة المعنى، فلا نسلم لهم أن العموم ـ هٰهنا ـ من مجرد اللَّفظِ، والنزاع عند عدم القرائن.

قوله: «**وقول عمر بن الخطاب** ـ رضي الله عنه ـ في قتال مانعي الزكاة: [أليس قال رسول الله ﷺ] ـ: «أُمِرت أَنْ أُقاتل الناس...» إلى آخره:

يرد عليه: لا نسلم أنهم فهموا العُمومَ مِنْ مجرد اللفظ، بل وبما استقر واشتهر، مِنْ ظهور دَعْوته للناس كافة؛ الأحمر والأسود.

قوله: «الثاني: أن هذه الجموع تؤكد بما يقتضي الاسْتغراق، فوجب أن يكون موضوعها في الأصل لِلاستغراق...» إلى آخره.

أُعْتُرِضَ عليه: بأن فهم الاستغراق/٤٣ب كان لقرينةِ التوكيد.

قوله: «التوكيد تقوية ما كان ثابتاً في الأصل» يقال له: مسلم، ولكن لا نسلم ثبوته بطريق الظٰهور لولا المؤكد.

قوله: «الثالث: لو لم يُحْمَلْ على الاسْتغراق لكان: إما أَنْ يحمل على بعضٍ معين، وهو باطل؛ لأن اللفظ قاصر على ذلك المعين. أو على بعض مبهم، وهو يُوجِبُ التَّعْطِيل. أو على الكل إلاَّ ما خصَّه الدليل، وهو المطلوب».

والاعتراضُ على قوله: «أنَّ اللفظ قاصر عن ذلك التعيين» أن نقول: يعني أنه: قاصرٌ في الكيفية، أو الكمية؟:

الأول: مُسَلَّمٌ، والثاني: ممنوعٌ؛ فإنَّ الأول متيقَّنٌ، فتعيَّنَ الحملُ عليه.

الرَّابِعُ: أَنَّهُ يَصِحُّ ٱسْتِثْنَاءُ أَيِّ وَاحِدٍ أُرِيدَ، وَهُوَ يُفِيدُ الْعُمُومَ؛ عَلَىٰ مَا تَقَدَّمَ.

الْخَامِسُ: الْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ فِي ٱقْتِضَاءِ الْكَثْرَةِ، فَوْقَ الْمُنَكَّرِ؛ لأَنَّهُ يَصِحُّ ٱنْتِزَاعُ الْمُنَكَّرِ مِنَ الْمُعَرَّفِ، وَلاَ يَنْعَكِسُ؛ فَإِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «جَاءَنِي رِجَالٌ مِنَ الرِّجَالِ»، وَلاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «جَاءَنِي الرِّجَالُ مِنْ رِجَالٍ»؛ وَمَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ: أَنَّ الْمُنْتَزَعَ مِنْهُ أَكْثَرُ مِنَ الْمُنْتَزَعِ.

إِذَا ثَبَتَ هٰذَا، فَنَقُولُ:

الْمَفْهُومُ مِنَ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفِ: إِمَّا الْكُلُّ، وَإِمَّا دُونَهُ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ مَا مِنْ عَدَدٍ دُونَ الْكُلِّ إِلاَّ وَيَصِحُّ ٱنْتِزَاعُهُ مِنَ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفِ؛ وَثَبَتَ أَنَّ الْمُنْتَزَعَ مِنْهُ أَكْثَرُ؛ وَلَمَّا بَطَلَ هٰذَا - ثَبَتَ أَنَّهُ يُفِيدُ الْكُلَّ.

ٱحْتَجَّ الْمُنْكِرُونَ لِلْعُمُومِ بِوُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «جَاءَنِي كُلُّ النَّاسِ»، «جَاءَنِي بَعْضُ النَّاسِ»، وَلَوْ كَانَ قَوْلُنَا: «النَّاسُ» يُفِيدُ الْعُمُومَ - لَكَانَ الأَوَّلُ تَكْرَاراً، وَالثَّانِي نَقْضاً.

[و] قوله: «إنَّ حَمْلَهُ على بعض مبهم تعطيلٌ» لا يسلم، بل يفيد الجمع المطلق؛ كما نقول في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ ....﴾ الآية [التوبة ٦٠].

قوله: «الرابع: أنه يَصِحُّ استثناءُ كُلِّ واحدٍ، وذلك يدل على أنه يفيد العموم» وقد مضت هذه الحجة، والاعتراضُ عليها والانفصالُ، في المسألة التي قبلها.

قوله: «الخامس: الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر؛ لأنه يصح انتزاع الجمع المنكر من المعرف - يعني: تعريف الجنس - ولا ينعكس؛ فإنه يجوز أن يُقالَ: جاءني رجالٌ من الرجال، ولا يجوز أنْ يُقال: جاءني الرجال مِن رجال، ومعلوم بالضرورة أن المنزوع منه أكثر. إذا ثبت هذا فنقول: المَفْهُومُ من الجَمْعِ المُعَرَّفِ إمَّا الكل، وإما دُونه: والثاني باطِلٌ؛ لأنَّ ما مِنْ عَدَدٍ دُونَ الكل إلاَّ ويصح انتزاعه مِنَ الجمع المعرف، فثبت أَنَّ المنزوعَ منه أكثر» ولا بَأس بهذه الحُجَّةِ، وقوتها راجعة إلى حجة الاستثناء.

قوله: «احتج المنكرون للعموم بوجوه: الأول: أنه يصح أن يقال: جاءني كُلُّ الناس، وجاءني بعضُ الناس، فلو كان قولُنا: «الناس» يفيد العُمومَ، لكان الأول تَكْرَاراً، والثاني نقضاً» يعني: أَنَّ اللامَ الدالة على الاستِغْرَاقِ مقدرة بكل واحدٍ، فلو أدخل عليها «كُلّ» لكان تكراراً. وجوابه: أنه تأكيدٌ. وقولُه: «لو أدخل عليها «بعض» لكان نقضاً».

وجوابه: أنها وإن أفادتِ العُمُومَ لا تفيده نصًّا، وإنما تفيده مع احتمال إرادة الخصوص، وقولُه: «بعض» تعيين لإرادة الاحتمال الخفي.

قوله: «إنه يصح أَنْ يُقالَ: جاءني كُلُّ الناس إلاَّ الفقهاء، ولو كان لفظ «الناس» يفيد العمومَ - لجرى مَجْرى ما إذا صرح بذكر جميع أنواع الناس، فيصير [قوله]: جاءني الناس إلاَّ الفقهاء جارياً

الثَّانِي: يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «جَاءَنِي النَّاسُ، إلاَّ الْفُقَهَاءَ»؛ فَلَوْ كَانَ لَفْظُ «النَّاسِ» يُفِيدُ الْعُمُومَ ـ لَجَرَىٰ قَوْلُنَا: «النَّاسُ» مَجْرَىٰ مَا إِذَا صُرِّحَ بِذِكْرِ جَمِيعِ أَنْوَاعِ النَّاسِ؛ فَيَصِيرُ [قَوْلُهُ]: «جَاءَنِي النَّاسُ، إلاَّ الْفُقَهَاءَ» جَارِياً مَجْرَىٰ قَوْلِهِ: «جَاءَنِي فُلاَنٌ وَالْفُقَهَاءُ، إِلاَّ الْفُقَهَاءَ»، وَلَمَّا كَانَ هٰذَا بَاطِلاً؛ ثَبَتَ أَنَّ لَفْظَ «النَّاسِ» لاَ يُفِيدُ الْعُمُومَ.

الثَّالِثُ: أَنَّ الْعُرْفَ الْعَامَّ يَشْهَدُ بِأَنَّ الرَّجُلَ قَدْ يَقُولُ: «رَأَيْتُ النَّاسَ، وَخَالَطتُ النَّاسَ، [وَجَالَسْتُ النَّاسَ» مَعَ أَنَّهُ مَا رَأَى الْكُلَّ، وَإِنَّمَا رَأَى الْبَعْضَ، وَلاَ خَالَطَ الْكُلَّ، وَإِنَّمَا خَالَطَ الْبَعْضَ]، وَالْمَجَازُ وَالاشْتِرَاكُ عَلَىٰ خِلاَفِ الأَصْلِ؛ فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ هٰذِهِ اللَّفْظَةُ مَوْضُوعَةً لإِفَادَةِ الْحُكْمِ فِي الْجَمْعِ الْكَثِيرِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُفِيدَ ٱلاسْتِغْرَاقَ.

الرَّابِعُ: أَنَّ الْحُكْمَ بِكَوْنِ هٰذِهِ اللَّفْظَةِ مَوْضُوعَةً لِلْعُمُومِ: إِمَّا أَنْ يُعْرَفَ بِالْعَقْلِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ لاَ مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِي اللُّغَاتِ. أَوْ بِالنَّقْلِ الْمُتَوَاتِرِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ وَإِلاَّ لاَرْتَفَعَ الْخِلاَفُ فِيهِ. أَوْ بِنَقْلِ الآحَادِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الْحَاجَةَ إِلَىٰ مَعْرِفَةِ كَوْنِ هٰذِهِ الأَلْفَاظِ عَامَّةً، شَدِيدَةٌ، وَالْحُكْمُ الَّذِي تَتَوَفَّرُ الدَّوَاعِي عَلَىٰ مَعْرِفَتِهِ ـ يَجِبُ أَنْ يَصِيرَ مُتَوَاتِراً.

الْجَوَابُ: أَنَّهُ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلاَئِلُ، فَالْحَمْلُ عَلَىٰ ٱلاسْتِغْرَاقِ أَوْلَىٰ؛ إِلاَّ مَا خَصَّهُ

مجرى قوله: جاءني فلانٌ، والفقهاءُ إلاَّ الفقهاء، ولما كان هذا باطلاً، ثبت أن لفظ «الناسِ» لا يفيد العموم».

والاعْتِرَاضُ: أن قوله: «يَجْرِي مَجْرَى الأَنْوَاعِ»/ ٤٤١أ ـ لا يلزم من جَرَيَانِهِ مَجْرَاهُ: أن يُشَارِكَهُ في جميع أَحْكَامِهِ، وإنما يَبْطُلُ الاستثناء مع تعديد الأَنْوَاعِ؛ لأنه يَعُودُ إلى الأَقْرَبِ؛ وهو مستغرق؛ فَيَبْطُلُ على رأي.

ومنهم من يُقَدِّرُ المَعْطُوفَ والمَعْطُوفَ عليه كالْمَذْكُورِ جُمْلَةً؛ فيصح الاسْتِثْنَاءُ.

وإن عددت؛ كَقَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وطلقة إلا طَلْقَةً ـ فإن فيها وَجْهَيْنِ.

وأَمَّا مع اَنْدِرَاجِ المخرجِ في الشُّمولِ فتحقق حقيقة الاسْتثناءِ بالاتِّفاقِ، وهو إخراجُ بعضٍ مِنْ كُلٍّ.

قوله: «الثالث: أنَّ العرف العام يشهد أن الرجل قد يقولُ: رأيتُ الناسَ. . .» إلخ.
الاعْتِرَاضُ عليه أنَّ التخصيصَ ـ ههنا ـ معلومٌ بدليلِ العَقْلِ أو الحِسِّ.

قوله: «الرابع: أَنَّ الحكم بكون هذه اللفظة موضوعةً للعموم: إما أن يُعْرَف بالعقل، وهو باطلٌ؛ إذ لاَ مجال للعقل في اللغات»، يعني: أنها إما توقيفيةٌ، أو اَصْطِلاَحِيَّةٌ.

قوله: «أو بالنقل المتواتر، وهو باطل، وإلاَّ ارتفع الخلافُ»، يعني: أنَّ التواتر يفيد العِلْم الضروري، ويستوي في العلم به طبقات الباحثين عنه، فيلزم رفع الخلاف.

قوله: «أو بنقل الآحاد، وهو باطلٌ؛ لأنَّ الحاجة إلى معرفة هذه الألفاظ عامةً ـ شديدةٌ، والحكم الذي تتوفر الدواعي على معرفته، وجب أَنْ يكون متواتراً».

الدَّلِيلُ؛ لأنَّا لَوْ لَمْ نَقُلْ بِهِ ـ لَزِمَنَا أَنْ نَقُولَ: الْمُرَادُ مِنْهُ بَعْضٌ مَجْهُولٌ، أَوْ نَقُولَ بِالْوَقْفِ فِي الْخُصُوصِ وَالْعُمُومِ؛ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: يَصِيرُ الْكَلاَمُ مُعَطَّلاً، أَمَّا إِذَا قُلْنَا: إِنَّهُ يُفِيدُ الْعُمُومَ، إِلاَّ مَا خَصَّهُ الدَّلِيلُ ـ بَقِيَتْ هٰذِهِ النُّصُوصُ مُنْتَفَعاً بِهَا؛ فَكَانَ هٰذَا أَوْلَىٰ.

الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ

فِي أَنَّ الْمُفْرَدَ الْمُعَرَّفَ بِحَرْفِ التَّعْرِيفِ لاَ يُفِيدُ الاسْتِغْرَاقَ بِحَسَبِ اللُّغَةِ

وَقَالَ الأَكْثَرُونَ مِنَ الْفُقَهَاءِ: إِنَّهُ يُفِيدُهُ.

هذه حُجَّةُ الواقفية، فإن كان المستعمل بها الواقف بناءً على الاشتراكِ، فهي مُنقلبةٌ عليه؛ إذْ يقالُ: «الحكم بكون هذه الألفاظ موضوعة على وجه الاشتراك: إما أنْ يعرفَ بالعقل أو بالنقل. . .» إلى آخره.

وإنْ تمسك بها القائلون: «لا ندري» فالاعتراضُ عليها مِنْ وجهين:

الأول: منع الحصر، فمن الطرق الاستقراءُ التام والمركَّبُ من العقل والنقل، ولم يبطلها.

والثاني: دَعْوى الآحاد، لا نسلّم شدة الحاجة إلى معرفتها؛ فإنَّ استعمالها عرية عن القرائن المقالية، والحالية ـ قَلِيلٌ.

قوله: «والجواب: لما تعددت الدَّلاَئِلُ، فالحمل على الاستِغْراق أَوْلَىٰ؛ لأنا لو لم نقل به، للزمنا أن نقول: المراد به بعضٌ مجهول، أو بالوقف، وعلى التقدِيرَيْنِ يصير الكلام معطلاً».

[المسألة الرابعة]

قوله: «بِحَسَبِ اللُّغَةِ» احْتِرَازٌ من مِثْلِ قولهم: الرَّجُلُ خَيْرٌ من المَرْأَةِ، والدينار خَيْرٌ من الدِّرْهَم.

فَإِنَّ العُمُومَ، وإنْ فُهِمَ منه، فليس هو باعْتِبَارِ اللَّفْظِ فقط، وإنما هو مَفْهُومٌ من قَرِينَةِ الفَضِيلَةِ، والتسعير.

وقوله/ ٤٤ب: «وَقَالَ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ: يفيده»، وسَاعَدَهُمُ الجُبَّائِيُّ، والمبرد[1]، واحْتَجُّوا:

---

(١) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد: إمام العربية ببغداد في زمنه، وأحد أئمة الأدب والأخبار، مولده بـ «البصرة» ووفاته بـ «بغداد»، من كتبه: «الكامل» و «المقتضب»، وله كتب أخرى.

قال الزبيدي في شرح خطبة القاموس: المبرد بفتح الراء المشددة عند الأكثر وبعضهم يكسر. ولد سنة ٢١٠هـ وتوفي سنة ٢٨٦هـ.

انظر: بغية الوعاة ١١٦، وفيات ١/ ٤٩٥، سمط اللآلي ٣٤٠، السيرافي ٩٦، تاريخ بغداد ٣/ ٣٨٠، الأعلام ٧/ ١٤٤.

لَنَا وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ يُقَالُ: «جَاءَنِي الرَّجُلُ وَالرَّجُلاَنِ وَالرِّجَالُ»، فَلَوْ كَانَ قَوْلُنَا: «الرَّجُلُ» يُفِيدُ ٱلاسْتِغْرَاقَ - لاَمْتَنَعَتِ التَّثْنِيَةُ وَالجَمْعُ؛ لأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ بَعْدَ الْكُلِّ شَيْءٌ يُضَمُّ إِلَيْهِ.

الثَّانِي: أَجْمَعُوا عَلَىٰ أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «أَنْتِ طَالِقٌ الطَّلاَقَ» - لَمْ يَقَعِ الثَّلاَثُ عَلَيْهَا، وَلَوْ كَانَ الْمُفْرَدُ الْمُعَرَّفُ يُفِيدُ الْعُمُومَ - لَكَانَ هٰذَا تَصْرِيحاً بِالثَّلاَثِ وَأَكْثَرَ.

بأن اللام تُفِيدُ التَّعْرِيفَ، وهو دَائِرٌ بين العَهْدِيِّ، والجنسي، ولا يَصِحُّ إِرَادَةُ العَهْدِ إلا مع سَبْقِ ذِكْرٍ، أو قرينة، والأصل عَدَمُ ذلك.

والخِلاَفُ عند تَجَرُّدِ الصِّيغَةِ عن القَرَائِنِ، فَيَتَعَيَّنُ الحَمْلُ على الجنس؛ ولأن العَهْدَ إذا لم يُفْهَمْ إلاَّ بقرينة، كَانَ مَجَازاً، وكل مَجَازٍ يستدعي حَقِيقَةً، فيتعين أن يَكُونَ حَقِيقَةً في الجنس.

وَتوقَّفَ الوَاقِفِيَّةُ؛ قالوا: لأن هذه الصِّيغَةَ، كما تُسْتَعْمَلُ لإفادة الجِنْسِ، تُسْتَعْمَلُ لإفادة الوَاحِدِ المعين، والأصل في الإطلاق الحَقِيقَةُ، فتكون مشتركة، أو لا ندري مَا هُوَ الحَقِيقَةُ.

وَفَرَّقَ الإِمَامُ بين ما يميز بين جِنْسِهِ وواحده بالهَاءِ؛ كالثَّمرة والثَّمَرِ، والبُرَّةِ والبُرِّ، ، وبين ما لا يميز بالهاء؛ كالذَّهَبِ وَالوَرِقِ؛

فقال: الأول يُفِيدُ العُمُومَ؛ لانْتِفَاءِ إِرَادَةِ الوَاحِدِ المعين بدون الهَاءِ، ، وتوقف في الثَّانِي؛ لِصَلاَحِيَّتِهِ للأمرين، ، وساعده الغزالي في «المَنْخُولِ»[1] على هذا التَّفْصِيلِ، وزاد فقال: وما عرى عن الهاءِ فلا يَخْلُو: إما أن يَتَكَرَّرَ لَفْظُهُ بتكرر مُسَمَّاهُ، أو لا يَتَكَرَّرُ:

فَالأَوَّلُ: كالرجل، والدرهم؛ فَإِنَّكَ إذا ضَمَمْتَ إليه غيره، قلت: رجلان، أو رجال.

وَالثَّانِي: كالذهب؛ فإنك لو رَدَدتَ أَمْثَالَهُ، فاسم الذَّهَب بَاقٍ عليه لم يَتَكَثَّرْ.

قال: فالأول لا يَعُمُّ، والثاني يَعُمُّ.

قوله: «لنا وجوه: الأول: أنه يُقَالُ: جاءني الرَّجُلُ، والرجلان، والرجال، ، فلو كان قولنا: «الرَّجُلُ» يفيد الاسْتِغْرَاقَ لامتنعت التَّثْنِيَةُ، والجمع؛ لأنه لم يَبْقَ بعد الكُلِّ شيء ينضم إليه»:

والاعْتِرَاضُ: أن يقال: نَحْنُ لا نَدَّعِي إِفَادَتَهُ للاستغراق نَصًّا، وإنما نَدَّعِيهِ ظَاهِراً، مع احتمال إِرَادَةِ الوَاحِدِ المعين، فَحُصُولُ التَّثْنِيَةِ، والجمع - قرينة دَالَّةٌ على إِرَادَةِ هذا المحمل، أعني: الواحد المُعَيَّن.

قوله: «أَجْمَعُوا على أنه لو قَالَ: أنت [طالق] الطلاق، لم تَقَع الثَّلاَثُ عليها، ، فلو كان المُفْرَدُ الْمُعَرَّفُ يفيد العُمُومَ - لَكَانَ هذا تَصْرِيحاً بالثلاث»، يعني: أنه إِذا دَلَّ على الاسْتِغْرَاقِ، فيقع من الطَّلاَقِ ما يملكه.

والاعْتِرَاضُ: أن هذا ظاهِرٌ عارضه أَصْلٌ، وهو أن الأَصْلَ: العِصْمَةُ، ، وَلاَ يُزَالُ اليَقِينُ إلا

---

(١) ينظر: المنخول ص ١٤٤.

.....

....

بِمِثْلِهِ؛ بدليل قوله ـ عليه الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ ـ: «فَلاَ يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتاً، أَوْ يَجِدَ رِيحاً»[1].

وأمره ـ عليه الصَّلاَةُ والسلام ـ لمن شَكَّ في عَدَدِ الرَّكَعَاتِ بالبِنَاءِ على اليقين[1].

---

(1) رواه أحمد (٣/ ١٢، ٣٧، ٥١، ٥٣، ٥٤)، وابن ماجة (١/ ١٧١) كتاب: الطهارة، باب: لا وضوء إلا من حدث، الحديث (٥١٤)، واللفظ له، وابن حبان في موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان (ص: ٧٣) كتاب: الطهارة، باب: فيمن كان على طهارة وشك في الحدث، الحديث (١٨٧) و (١٨٨)، والحاكم (١/ ١٣٤) كتاب: الطهارة.
وفي الباب عن السائب بن يزيد وعائشة
أما حديث السائب بن يزيد فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا وضوء إلا من ريح أو سماع» رواه ابن ماجة (١/ ١٧٢) كتاب: الطهارة، باب: لا وضوء إلا من حدث، الحديث (٥١٦)، من طريق عبد العزيز بن عبيد الله، عن محمد بن عمرو بن عطاء قال: رأيت السائب بن يزيد يشم ثوبه قلت: مم ذاك؟ قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا وضوء إلا من ريح أو سماع».
وأخرجه ابن أبي شيبة (٢/ ٤٢٩) والطبراني في «الكبير» (٧/ ١٦٦) من طريق عبد العزيز بهذا الإسناد.
قال البوصيري في «الزوائد» (١/ ٢٠٤ـ ٢٠٥): عبد العزيز ضعيف، ولكنه توبع، تابعه محمد بن عبد الله بن مالك، عن محمد، أخرجه أحمد (٢/ ٤٧١).
حديث عائشة
أخرجه أحمد (٦/ ٢٧٢) والبزار (١/ ١٤٦ـ كشف) رقم (٢٨٠) من طريق ابن إسحاق، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة به؛ وفيه: أن رسول الله ﷺ أمر المسلمين إذا خرج من أحدهم الريح أن يتوضأ.
وقال البزار: لا نعلم رواه إلا ابن إسحاق.
وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٢٤٨) وقال: رواه أحمد والبزار.

(1) أخرجه مسلم (١/ ٤٠٠) كتاب: المساجد، باب: السهو في الصلاة، الحديث (٨٨/ ٥٧١)، وأبو داود (١/ ٦٢١) كتاب: الصلاة، باب: إذا شك في اثنتين (١٩٧)، الحديث (١٠٢٤)، والنسائي (٣/ ٢٧) كتاب: السهو، باب: إتمام المصلي على ما ذكر إذا شك، وابن ماجة (١/ ٣٨٢) كتاب: إقامة الصلاة، باب: من شك في صلاته، الحديث (١٢١٠)، وأحمد (٣/ ٨٣)، وابن الجارود (٩٢) كتاب: الصلاة، باب: السهو، الحديث (٢٤١)، والدارقطني (١/ ٣٧١) كتاب: الصلاة، باب: صفة السهو في الصلاة، الحديث (٢٠)، والبيهقي (٢/ ٣٣١) كتاب: الصلاة، باب: من شك في صلاته، وابن أبي شيبة (١/ ١٧٥)، والدارمي (١/ ٣٥١) كتاب الصلاة: باب: الرجل لا يدري أثلاثاً صلى أم أربعاً، من حديث زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري، ولفظ مسلم: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإن كان صلى خمساً شفعن له صلاته، وإن كان صلى إتماماً لأربع كانتا ترغيماً للشيطان».
قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص»: واختلف فيه على عطاء بن يسار: فروى مرسلاً، وروى بذكر أبي سعيد فيه، وروى عنه عن ابن عباس؛ وهو وهم. وقال ابن المنذر: حديث أبي سعيد أصح =

الثَّالِثُ: أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ تَأْكِيدُهُ بِمَا يُؤَكَّدُ بِهِ الْعُمُومُ؛ فَلاَ يُقَالُ: «جَاءَنِي الرَّجُلُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» وَإِذَا ثَبَتَ هٰذَا، كَانَ قَوْلُهُ: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ﴾ [آل عمران: ٩٣] مَجَازاً؛ إِذْ لَوْ كَانَ حَقِيقَةً، لاَطَّرَدَ.

ولا يَلْزَمُ من ترك الظَّاهِرِ لمعارضٍ رَاجِحٍ، أو مُساوٍ في صورة - تَرْكُهُ مُطْلَقاً.

قوله: «الثالث: أنه لا يَجُوزُ تَأْكِيدُهُ بمَا يُؤَكَّدُ به العُمُومُ، فلا يُقَالُ: جَاءني الرَّجلُ كلهم أَجْمَعُونَ».

والاعْتِرَاضُ: أن من الصِّيَغِ ما يكون لَفظُهُ مُفْرَداً، ومعناه الجمع؛ كصيغة «من»، و«كل»، وما كان كذلك، فَالعَرَبُ تَارَةً تُرَاعِي فيه/ ١٤٥أ اللَّفظَ، وتَارَةً تُرَاعِي فيه المَعْنَى:

ومن ثَمَّ: جاء قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ٢٥]، ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس ٤٢].

والإتباع من الأَحْكَامِ اللَّفظِيَّةِ، فَغُلِّبَ فيه جِهَةُ اللَّفظِ،، وهذا هو الجَوَابُ عن بَقِيَّةِ حُجَجِ الإتباعات التي ذكرها.

قوله: «إذا ثَبَتَ هذا، كَانَ قَوْلُهُ تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ﴾ [آل عمران ٩٣] مجازاً» يعني: أن «كُلاًّ» تفيد تَأْكِيدَ الاسْتِغْرَاقِ، تقدمت، أو تأخرت،، والتأكيد لتقوية المعنى، فيكون للاستغراق.

واعْتِذَارُهُ: بأنه مَجَازٌ؛ لأنه لو كَانَ حَقِيقَةً لاطَّرَدَ - يرد عليه: أَنَّا لا نُسَلِّمُ وُجُوبَ اطِّرَادِ الحقائق، فقد سَمَّتِ العرب القَارُورَةَ قَارُورَةً؛ لاستقرار المَاءِ فيها، ولم تطرده،،، إلى غير ذلك.

= حديث في الباب. اهـ.

أما المرسل:

فأخرجه مالك في «الموطأ» (١/ ٩٥) كتاب: الصلاة، باب: إتمام المصلي ما ذكر إذا شك في صلاته (٦٢) وأبو داود (١/ ٣٣٥) كتاب: الصلاة، باب: إذا شك في الثنتين والثلاث.. (١٠٢٧) من طريق مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار مرسلاً.

قال السيوطي في «تنوير الحوالك» (١/ ٨٩): قال ابن عبد البر: هكذا روى الحديث عن مالك جميع الرواة مرسلاً، ولا أعلم أحداً أسنده عن مالك إلا الوليد بن مسلم؛ فإنه وصله عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ وقد تابع مالكاً على إرساله الثوري، وحفص بن ميسرة، ومحمد بن جعفر، وداود بن قيس، وتابع الوليد على وصله جماعة عن زيد بن أسلم. اهـ.

ويتلخص مما سبق أن كلا الطريقين صحيح: المرسل والموصول.

أما طريق ابن عباس:

والذي حكم الحافظ عليه بالوهم تبعاً لابن حبان.

فأخرجه النسائي في الكبرى (١/ ٢٠٥) رقم (٥٨٣) وابن حبان (٤/ ١٥٤- ١٥٥- الإحسان) من طريق عبد العزيز بن محمد الدَّرَاوردي قال: حدثني زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن ابن عباس به.

قال ابن حبان: وهم في هذا الإسناد الدَّرَوردي؛ حيث قال عن ابن عباس: وإنما هو عن أبي سعيد الخدري.

الرَّابِعُ: أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ وَصْفُهُ بِمَا تُوصَفُ بِهِ الْجُمُوعُ؛ فَلاَ يُقَالُ: «جَاءَنِي الرَّجُلُ الْعُلَمَاءُ الْحُكَمَاءُ» إِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُولُ: قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ﴾ [ق: ١٠]، وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ: ﴿أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور ٣١] - مَجَازٌ؛ لِعَدَمِ ٱلاطِّرَادِ.

الْخَامِسُ: لاَ يَجُوزُ ٱسْتِثْنَاءُ الْجَمْعِ مِنْهُ؛ فَلاَ يُقَالُ: «جَاءَنِي الرَّجُلُ؛ إِلاَّ الْعُلَمَاءَ وَالْحُكَمَاءَ»؛ إِذَا ثَبَتَ هٰذَا، كَانَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر ٢] - مَجَازاً؛ لِعَدَمِ ٱلاطِّرَادِ.

السَّادِسُ: إِذَا قَالَ الرَّجُلُ: «لَبِسْتُ الثَّوْبَ، وَشَرِبْتُ الْمَاءَ» لَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ إِلاَّ الْمَاهِيَّةُ؛ وَالأَصْلُ فِي الْكَلاَمِ الْحَقِيقَةُ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي غَيْرِهِ؛ لِعَدَمِ ٱلاشْتِرَاكِ.

السَّابِعُ: أَنَّ قَوْلَنَا: «أَحَلَّ اللَّهُ هَذَا الْبَيْعَ» - لاَ يُفِيدُ الْعُمُومَ، فَلَوْ كَانَ قَوْلُنَا: «الْبَيْعُ» يُفِيدُ الْعُمُومَ - لَكَانَ خُرُوجُهُ عَنْ إِفَادَةِ الْعُمُومِ: إِنَّمَا كَانَ لأَجْلِ ٱنْضِمَامِ لَفْظَةِ «هٰذَا» إِلَيْهِ؛ وَذٰلِكَ يُوجِبُ التَّعَارُضَ؛ وَهُوَ خِلاَفُ الأَصْلِ.

سلمناه، ولكن لا نُسَلِّمُ عَدَمَ الاطِّرَادِ، فإنه يقال: كُلُّ الماء، وكُلُّ الذَّهَبِ، وكل البُرِّ، وهو كثير.

قوله: «الرابع: أنه لا يَجُوزُ وَصْفُهُ بما يُوصَفُ به الجَمْعُ، فلا يقال: جاءني الرَّجُلُ العُلَمَاءُ»:

وقد تقدم التَّنْبِيهُ على الاعْتِرَاضِ عليه، بأَن الوَصْفَ تَابِعٌ، فيراعى فيه اللفظ إذا ثبت هذا.

قوله: «إذا ثبت هذا، فقوله تعالى: ﴿وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ﴾ [ق: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور: ٣١] مَجَازٌ؛ لعدم اطِّرَادِهِ».

يرد عليه ما تقدم، وإيراده: ﴿وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ﴾ [ق: ١٠] نَقْضاً على مَنْعِ الصفة بما يوصف به الجَمْعِ - لا يريد به الصفة الصِّنَاعِيَّة؛ فإن «بَاسِقَاتٍ» حال، بل يريد الصِّفَةَ المَعْنَوِيَّةَ.

قوله: «الخَامِسُ: لا يَجُوزُ اسْتِثْنَاءُ الجَمْعِ منه، فلا يُقَالُ: جاءني الرَّجُلُ إلا العُلَمَاء.

وإذا ثَبَتَ هذا، كان قوله تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢] مجازاً لعدم الاطِّرَادِ.

يرد عليه: لا نُسَلِّمُ عَدَمَ الاطِّرَادِ، بل ذلك كَثِيرٌ في الاسْتِعْمَالِ إذا أريد بها تَعْرِيفُ الجِنْسِ.

قوله: «السَّادِسُ: إذا قَالَ الرَّجُلُ: لَبِسْتُ الثوب، وشَرِبْتُ المَاءَ - لم يفهم منه إلا الماهية».

الاعْتِرَاضُ عليه: أن قَرِينَةَ اسْتِحَالَةِ التعميم هٰهنا مُعَينة لما علم من اسْتِحَالَةِ شُرْبِهِ جَمِيعَ الماء، ولُبْسِهِ جَمِيعَ الثياب.

قوله: «السَّابع أن قولنا: «أَحَلَّ اللَّهُ هذا البَيْعَ» لا يُفِيدُ عُمُوماً، فلو كان قولنا: «البَيْعُ» يفيد العُمُومَ، لكان خروجه عن إِفَادَةِ الأَصْلِ؛ لانضمام لفظة «هذا»، وهذا يوجب التَّعَارُضَ».

الثَّامِنُ: أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «رَأَيْتُ الرَّجُلَ الْوَاحِدَ»، وَلاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «رَأَيْتُ الرَّجُلَ الثَّلاثَةَ»؛ فَعَلِمْنَا: أَنَّ لَفْظَ «الرَّجُلِ» لاَ يَحْتَمِلُ الْجَمْعَ؛ فَضْلاً عَنِ الْعُمُومِ.

التَّاسِعُ: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «الإِلٰهُ وَاحِدٌ»، فَلَوْ كَانَ قَوْلُنَا: «الإِلٰهُ» يُفِيدُ الْعُمُومَ - لَكَانَ قَوْلُنَا: «الإِلٰهُ وَاحِدٌ» يَجْرِي مَجْرَىٰ قَوْلِنَا: «الآلِهَةُ وَاحِدٌ»؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ مُتَنَاقِضٌ.

ٱلْعَاشِرُ: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «الْحَيَوَانُ جِنْسٌ»، وَلاَ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «كُلُّ حَيَوَانٍ جِنْسٌ»؛ فَعَلِمْنَا: أَنَّ قَوْلَنَا: «الْحَيَوَانُ» لاَ يُفِيدُ فَائِدَةَ قَوْلِنَا: «كُلُّ حَيَوَانٍ».

إِذَا ثَبَتَ هٰذَا، فَنَقُولُ: الْمُفْرَدُ الْمُعَرَّفُ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْمَعْهُودِ السَّابِقِ، إِنْ حَصَلَ هُنَاكَ مَعْهُودٌ سَابِقٌ؛ وَإِلاَّ: فَإِنْ كَانَ فِي جَانِبِ الثُّبُوتِ - كَفَىٰ فِي الْعَمَلِ بِهِ تَحْصِيلُهُ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ؛ لأَنَّهُ يَكْفِي فِي تَكْوِينِ الْمَاهِيَّةِ تَكْوِينُ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا. وَإِنْ كَانَ فِي جَانِبِ السَّلْبِ - وَجَبَ الامتنَاعُ عَنْهَا مُطْلَقاً؛ لأَنَّ ٱلامْتِنَاعَ عَنْ تَكْوِينِ الْمَاهِيَّةِ لاَ يَحْصُلُ إِلاَّ عِنْدَ ٱلامْتِنَاعِ عَنْ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا.

والاعْتِرَاضُ عليه: أن غَايَتَهُ لُزُومُ إِرَادَةِ المَجَازِ لقرينة، ويَتَعَيَّنُ إذا دَلَّ عليه دَليلٌ.

قوله: «الثَّامن: أنه يجوز أن يقال: رَأَيْتُ الرَّجُلَ الواحد...» إلى آخره.

هذا أيضاً من باب الإتباع، وقد تقدم أن المُغَلَّبَ فيه مُرَاعَاةُ اللفظ.

قوله: «التَّاسِعُ: أنه يقال: الإله وَاحِدٌ...» إلى آخره.

الاعْتِرَاضُ عليه: أَن هذا إِخْبَارٌ عنه/ ٤٥ب، وهو كالوَصْفِ في مُرَاعَاةِ اللَّفْظِ.

قوله: «العَاشِرُ: أنه يَصِحُّ أن يُقَالَ: الحَيَوانُ جِنْسٌ ولا يصح أن يقال: كُلُّ حيوان جِنْسٌ»:
يعني: أن اللام المُسْتَغْرِقَة تقدر بكل واحد، فقوله تَعالَى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]
تقريره: إن كل إِنْسَانٍ لفي خُسْرٍ، إلا الَّذِينَ آمنوا وَعَمِلُوا الصَّالحات.

ولا يصح التقدير هُهنا، فلا تكون للاسْتِغْرَاقِ؛ لما ذكر من القَرِينَةِ، يقال له: فلم لا تَدُلُّ عليه مع عَدَمِ القرينة؟

قوله: «إِذا ثَبَتَ هذا، فَنَقُولُ: المُفْرَدُ المُعَرَّفُ يَجِبُ حَمْلُهُ على المَعْهُودِ السابق، إن حَصَلَ هُنَاكَ مَعْهُودٌ سَابِقٌ» هذا لا نِزَاعَ فيه.

قوله: «وإلاَّ فإن كان في جانب الثبوت، كَفَى في العَمَلِ به تَنْزِيلُهُ على صُورَةٍ وَاحِدَةٍ؛ لأَنَّهُ يكفي في تَكْوِينِ المَاهِيَّةِ تَكْوِينُ فَرْدٍ من أَفْرَادِهَا.

وإن كان في جَانِبِ السَّلْبِ، وجب الامتناع مُطْلَقاً؛ لأن الامتناع من تكوين المَاهِيَّةِ لا يَتَحَقَّقُ إلا بالامتناع من جميع أَفْرَادِهَا»:

....

حاصله: أنه أجرى الاسم مع التعريف مُجْرَاهُ مع التنكير، فَإِنَّ النَّكِرَةَ إنما تَدُلُّ على ذَاتٍ شَائِعَةٍ في الجِنْسِ، فَتَكْفِي في الإِثْبَاتِ بِفَرْدٍ من أَفْرَادِهَا.

وأما في النَّفْيِ، فالعُمُومُ فيها بالعَرَضِ لا بالذَّاتِ؛ لما ذكره من اللزوم العقليِّ. ولم يَجْعَلْ لِدُخُولِ لام التَّعْرِيفِ فيها على هذا التقدير أَثَراً أَلْبَتَّةَ، وهو على خلاف الإِجْمَاعِ؛ فإنها لاَ بُدَّ وأن تُفِيدَ تَعْرِيفاً، وإذا امْتَنَعَ العَهْدُ كما فرض، فَيَتَعَيَّنُ الجِنْسُ.

لا يقال: فَلْتُفِدْ تَعْرِيفَ الماهية؛ لأنا نَقُولُ: المَاهِيَّةُ مُعَرَّفَةٌ بالاسم، فتعريفها باللام تَحْصِيلُ الحاصل.

وهٰهنا بَحْثٌ لَطِيفٌ:

وهو: أن لَفْظَ «إنسان» وُضِعَ لِلْمَاهِيَّةِ، ولام التعريف إنما دَخَلَتْ لتعريف كَيْفِيَّةِ المَحَلِّ المَحْكُومِ عليه، وكيفية المَحَلِّ المَحْكُوم عليه تختلف؛ فتارة تحكم على الإنسان مع قَيْدِ وَحْدَةٍ، أو كَثْرَة معينة، فتكون اللام فيه لِلْعَهْدِ؛ كقوله تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَٰهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ [المزمل ١٥، ١٦].

وتارة تحكم عليه مع كثرة غير معينة، [فتكون اللاَّمُ فيه لِتَعْرِيفِ الجِنْسِ]؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر ٢].

وتارة تحكم فيه على مُجَرَّدِ المَاهِيَّةِ؛ كقولك: الإِنْسَانُ نَوْعٌ، فتكون لتعريف الماهية، أعني: أنها في المَحْكُومِ عليها فقط لا تفيد، وهو غير تَعْرِيفِ الاسم لِلْمَاهِيَّةِ، فكأن اللام تَجْرِي في استعمالها مُجْرَى سور القضية نحو: كل، وبعض؛ المعينين لكمية الحُكْمِ.

وعلى هذا، أمكن أن يُقَالَ: إنها تَدْخُلُ لأصل التَّعْرِيفِ، وتعيين هذه الجِهَاتِ بالقرائن دفعاً للاشتراك، أو المَجَازِ.

تَتِمَّةٌ:

قد تَقَدَّمَ أن الصِّيَغَ الدَّالَّةَ على العُمُوم عند المحققين سِتَّةُ أنواع:

الأسماء المُبْهَمَة، والشرط، والاسْتِفْهَامُ، والموصولة ـ وقد تَقَدَّمَ الاحْتِجَاجُ عليها ـ والجمع المُعَرَّفُ بلام الجِنْسِ ـ وقد تقدم الاحْتِجَاجُ/٤٦أ عليه. ومثله الجمع المُضَاف إلى معرفة؛ كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء ١١]؛ والدليل على عمومه: صِحَّةُ تأكيده بالصِّيَغِ المُسْتغرقة، وصحّة استثناء كُلِّ فَرْدٍ منه.

والاسم المُفْرَدُ المُعَرَّفُ باللام، وقد اختار أنه لا يَعُمُّ في الإِثْبَاتِ، وقد تقدم الكلام على حُجَجِهِ؛ وذكر ما احتج به المُعَمِّمُونَ.

ومنها النَّكِرَةُ في سياق النَّفْيِ؛ وقد احتج على عمومها: بأنه لا يُتَصَوَّرُ نَفْيُ المَاهِيَّةِ إلا بالامتناع عن جميع أفرادها.

والاعْتِرَاضُ عليه: أنا نُسَلِّمُ العموم مع «من» المستغرقة؛ مثل: ما في الدَّار مِن رجل، وفي النكرة المبنية مع «لا» لتضمنها معنى «مِن»، كقولك: لا رَجُلَ في الدار.

ولا نُسَلِّمُ عُمُومَهَا فيما عدا ذلك؛ لأن الاسْمَ النكرة: هو الاسْمُ الدال على مَاهِيَّةٍ مع وَحْدَةٍ غير معينة.

فإذا قال القَائِلُ: «ليس في الدار رجل»، فقد نَفَاهُ بصفة الوَحْدَةِ، فلا يَلْزَمُ ألاَّ يكون فيها رَجُلاَنِ، أو رجال.

ثم ما ذَكَرُوهُ يَنْتَقِضُ بقولهم: ليس كُلُّ كذا كذا، فإنها نَكِرَةٌ في سِيَاقِ النفي، ولا تعم، وإلاَّ لكانت القَضِيَّةُ الجزئية كلية.

والجَوَابُ عن الأول: أنا وإن سَلَّمْنَا أن المنفي الماهية بصفة الوَحْدَةِ، فنفي المَاهِيَّةِ بصفة الوَحْدَةِ يَقتضي العُمُومَ في كُلِّ مَوْصُوفٍ بتلك الصِّفَةِ؛ كما لو قال: لا رجل عالم في الدار، فإنه يَعُمُّ في كُلِّ مَوْصُوفٍ بهذه الصِّفَةِ.

وأما نقضهم بأن ليس كل كذا كذا، وأنها نكرة في سياق النفي، وما عمت؛ لأنها جُزْئِيَّةٌ - فجوابه: أن صيغة النَّفْيِ اقتضت العُمُومَ فيما دَخَلَتْ عليه، وهي دَاخِلَةٌ على الكلية، فتكون سَالِبَةً لكل كلية، فتلزم الجزئية من المادة، ، ومنها: «كُلّ»، و«جميع»، وهي بالحقيقة الصريحة في التعميم.

والدَّلِيلُ عليه: أنها نَقِيضَةُ «بعض كذا أو بعض كذا» جزئية، فَيَتَعَيَّنُ أن يكون كل «[كل] كذا» مستغرقة؛ لأن جزئيتين لا تتناقضان.

قال السهروردي[1] في «التَّنْقِيحَاتِ»: «ومن زَعَمَ أن كل حقيقة في «لا كل» مجاز في «كل» - فهو من غريب ما يذكر».

ومما يظن إِفادته في العُمُومِ وليس كذلك أُمُورٌ:

أحدها: النَّكِرَةُ المُتَعَلِّقَةُ بالأَمْرِ، أو المضافة إلى المصدر؛ كقوله: أعتق رقبة، وكقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء ٩٢].

وقد زعم الغزالي: أنها عامة، وقد ناقض حده لِلْعَامِّ بأنه «اللَّفْظُ الدَّالُّ على شيئين فَصَاعِداً» وهذه مَا دَلَّتْ إِلاَّ على شَيْءٍ واحد شائع في جنسه، فهي مطلقة لا عَامَّةٌ.

---

(١) عبد القاهر بن عبد الله بن محمد البكري الصدّيقي، أبو النجيب السهروردي: فقيه شافعي واعظ، من أئمة المتصوفين. ولد بسهرورد، وسكن بغداد؛ فبنيت له فيها رباطات للصوفية من أصحابه، وولي المدرسة النظامية، وتوفي بـ «بغداد». له «آداب المريدين» و «شرح الأسماء الحسنى» و «غريب المصابيح».

ينظر: الأعلام للزركلي ٤/٤٩، معجم البلدان: سهرورد، والوفيات: ١/٢٩٩.

. . . .

الثاني: المفهوم، قال الغزالي: لا عُمُومَ له؛ لأنَّ العَامَّ: هو اللفظ الدال على شيئين فَصَاعِداً، والمفهوم ليس بِلَفْظٍ[1].

(1) تعددت آراء العلماء في المفهوم؛ هل له عموم، أو لا؟ فذهب أكثر العلماء إلى أن له عمومًا، وذهب الإمام الغزالي، وجماعة من الشافعية إلى أنه لا عموم له. ثم اختلف في هذا النزاع؛ هل هو لفظي، أو حقيقي؟ فقيل: إنه نزاع لفظي عائد إلى تفسير العام: فمن فسره بما يستغرق في الجملة؛ أي: سواء كان في محل النطق، أو لا في محل النطق؛ كما هو قول الجمهور ـ جعل المفهوم عامًّا ضرورة ثبوت الحكم لجميع ما سوى المنطوق من صور وجود العلة في الموافقة، وثبوت نقيضه لجميع ما سوى المنطوق من الصور في المخالفة.

ومن فَسّره بما يستغرق في محل النطق ـ كالغزالي ـ لم يجعل المفهوم عاماً؛ ضرورة أنه ليس في محل النطق.

فالنزاع إنما هو في إطلاق لفظ العام عليه. وتعقب صاحب «الفواتح» وغيره كون الخلاف مبنيًا على تفسير العام: بأن هذا غير ما يعطيه، ولا يساعد عليه كلام الإمام الغزالي؛ فإن الظاهر من كلامه أنه مبني على عدم كون المفهوم لفظاً. قال ـ طيب الله ثراه ـ في كتابه «المستصفى»: «من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً ويتمسك به، وفيه نظر؛ لأن العام لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى المسميات، والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس تمسكاً بلفظ، بل بسكوت؛ فإذا قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «في سائمَةِ الغَنَم زَكَاةٌ» ـ فنفى الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به؛ حتى يتمسك بعمومه، وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ، لا للمعاني، ولا للأفعال.

هذا هو كلامه وهو واضح في أن نفيه للعموم مبني على عدم كون المفهوم لفظاً، لا على تفسيره للعام. ومن ناحية أخرى: فإنه يفهم من عبارته أن الخلاف جارٍ في مفهوم الموافقة؛ كما هو جارٍ في مفهوم المخالفة؛ بدليل تمثيله بكل منهما، فلا معنى لقول الكمال بن الهمام: الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة، واختلف في مفهوم المخالفة عند قائليه، نفاه الغزالي؛ خلافاً للأكثر. وهذه العبارة على ما فيها من الخطأ تشعر بأن الإمام الغزالي ممن يقول بمفهوم المخالفة، وهو مخالف لما صرح به الغزالي، وقدمناه عنه.

وقيل: إنه ليس نزاعاً لفظيًا، بل حقيقي راجع إلى أن عموم المفهوم ملحوظ للمتكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة عموم؛ فيقبل التجزي والخصوص في الإرادة؛ وهو ما ذهب إليه الجمهور، أو ليس ملحوظاً للمتكلم، بل هو لازم عقلي يثبت تبعاً لثبوت ملزومه؛ فلا يقبل التجزي والخصوص؛ وهو ما ذهب إليه حجة الإسلام الغزالي؛ كما في: «لا آكل» إنه مما قدر له مفعول عام يحتمل أن يقصد به البعض، أو هو لنفي حقيقة الأكل، والمفعول محذوف لا يلحظ عند الذكر؛ فلا يتجزأ في الإرادة ـ فالنزاع في العموم القابل للتجزي؛ فأقره الجمهور للمفهوم؛ فقالوا بعمومه، ونفاه حجة الإسلام الغزالي؛ فقال بعدم عمومه.

أما بناء النزاع على هذا المعنى في معرض المناقشة:

أما أولاً: فإن كلام الإمام الغزالي لا يتحمل هذا التوجيه؛ حيث قال في الرد على القائلين بعموم المفهوم: «لأن العام لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى المسميات، والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس تمسكاً بلفظ، بل بسكوت».

=

= فإن ظاهره أن المعاني لا تتصف بالعموم، لا كونه ملحوظاً للمتكلم، أو غير ملحوظ له.
وأما ثانياً: فإن كون المفهوم غير ملحوظ للمتكلم غير معقول على تقدير القول به؛ فإنه إذا كانت دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظاً له مستعملاً للفظ فيه؛ فالعموم فيه لو كان قابلاً للتجزي والخصوص؛ كما في سائر الألفاظ العامة.
وأما ثالثاً: فإن الحكم على شيء من غير اتصاف ما يغايره بنقيضه معقول؛ فلا يكون المفهوم لازماً عقليًا؛ فكيف يبنى القول بعدم العموم على كونه لازماً عقليًا؛ مع أنه قد ينفك؟! فإن الحكم على السائمة بالوجوب لا يستلزم عقلاً الحكم على المعلوفة بعدم الوجوب، وترتب على هذا عدم جدوى هذا المبنى المذكور أيضاً كسابقه.
وأما صاحب «المسلم»: فلم يرتض كون النزاع لفظيًا مبنيًا على تفسير العام، ولا حقيقيًا مبنيًا على كونه ملحوظاً للمتكلم، أو غير ملحوظ له. وإنما ذهب إلى أن النزاع عائد إلى أن المفهوم هل تتشابه دلالته على الأفراد؛ فيكون عامًا؛ فإن تشابه الدلالة معتبر فيه، أو تتفاوت دلالته عليها فلا يكون عامًا؟ والمفهوم يجوز أن يتفاوت في الانفهام؛ فإن قولك: «في القتل العمد قود» دلالته على عدمه في الخطأ ـ تفاوت دلالته على عدمه في شبه العمد؛ فإنها في الأول أظهر دون الثاني.
هذا ما ذكره صاحب «المسلم»، وفيه نظر أيضاً كسابقه؛ فإن الدلالة على المفهوم وضعية؛ كما أنه لا شك أن تساوى نسبة الأفراد إليها من لوازمها؛ فلا يمكن أن تكون الدلالة على أفراد المسكوت متفاوتة، وإن كان التفاوت من خارج، فلا يضر العموم؛ كما أن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على ما سواه؛ ولهذا لا يجوز إخراجه بالاجتهاد؛ بخلاف بقية الأفراد؛ فإنه يجوز.
فإن قال قائل: المراد: أن الدلالة على المفهوم ليست وضعية؛ فلا يتشابه.
والجواب: هذا بالحقيقة إنكار للمفهوم، والكلام على زعمه كان بعد التسليم.
هذا كل ما قيل في النزاع الذي يدور حول عموم المفهوم نفياً وإثباتاً، ولعله اتضح الآن أن بناء الخلاف على تفسير العام ـ بعيد كل البعد عن متناول كلام الغزالي؛ كما أن محاولة العلامة العضد تحقيق النزاع، وبناءه على ملاحظة عموم المفهوم، وعدمها ـ قد انهارت بما سمعته من النقد الموجه إليها؛ وكذلك محاولة العلامة صاحب «المسلم» في تحقيقه للنزاع ببنائه على تشابه الدلالة في المفهوم وعدمها ـ غير سديدة.
وخلاصة القول: أن منازعة الغزالي في عموم المفهوم قائمة على أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة، ولا توصف به المعاني، والمفهوم ليس بلفظ؛ فلا يكون عامًا.
والجمهور لما ذهبوا إلى أن العموم كما يعرض للألفاظ يعرض للمعاني ـ أثبتوا للمفهوم عموماً.
هذا هو الذي يتّسِقُ مع كلام الإمام حجة الإسلام الغزالي، وهذا هو ما أثبته صاحب «الفواتح»، وهو خلاف معنوي تظهر فائدته في قبول التخصيص وعدمه.
فالذين قالوا بالعموم يقولون بقبوله للتخصيص، وصحة إرادة البعض.
والذين قالوا بعدم العموم يذهبون إلى عدم قبوله للتخصيص؛ والذي نذهب إليه هو القول بالعموم؛ بناءً على ما هو الحق من أن العموم كما يعرض للألفاظ يعرض للمعاني، ومتى ثبت كون المفهوم حجة لزم انتفاؤه عن جميع ما عداه؛ لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور، لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة. ينظر: المنطوق والمفهوم للحفراوي.
وينظر المحصول (١/ ٢/ ٦٥٤ـ ٦٥٥) المستصفى ٢/ ٧٠، الإحكام للآمدي ٢/ ٢٣٧، شرح الكوكب المنير ٣/ ٣٢١، شرح التنقيح (١٩١)، تيسير التحرير ١/ ٢٦٠، شرح العضد ٢/ ١٢٠.

....

واعترض عليه: بأن المَفْهُومَ تَابعٌ لِلْمَنْطُوقِ في عمومه وخصوصه، فإن لم يسمه عامًّا، فَالنِّزَاعُ لَفظِيٌّ.

ودلالة المَفْهُومِ، وإن لم تكن لفظية، فهي تَابِعَةٌ للفظ، وقد عد من دَلاَلاَتِ اللَّفْظِ دلالة الالتزام، والمفهوم منها.

الثالث: المَشْهُورُ أن المقتضى لا عُمُومَ له؛ لأنَّ دَلاَلَتَهُ ضرورية تُقَدَّرُ بقدر الحاجة/ ٤٦ب، والحَاجَةُ تَنْدَفِعُ بتقدير حُكْمٍ وَاحِدٍ، فلا دلالة له على التعميم.

والحَقُّ أنه قد يَعُمُّ، فإنه تابع لمقتضيه، فإذا كان المَوْصُوفُ عَامًّا؛ كقوله - عليه الصلاة والسلام -: «لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطُهُورٍ»[1] - كانت الصفة المقدرة عامة بحسبه لا مَحَالَةَ.

الرابع: العَطْفُ على العام لا يقتضي العُمُومَ، خلافاً لقوم.

لنا: قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة ٢٢٨].

وقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ [البقرة ٢٢٨].

والأول: عام في كل بَائِنَةٍ، ورجعية غير حامل، والمعطوف خَاصٌّ بالرَّجْعِيَّةِ.

قالوا: إن العَطْفَ يقتضي التَّسْوِيَةَ بين المَعْطُوفِ، وبين المَعْطُوفِ عليه.

قلنا: لا نُسَلِّمُ ذلك مُطْلَقاً، فإن قولك: رأيت زيداً وعمراً، لا يَقْتَضِي الاسْتِوَاءَ في الزمان، والمكان، والحال.

ومنها: الجَمْعُ المنكر، قال الجُبَّائِيُّ: يَعُمُّ بدليل صِحَّةِ الاستثناء؛ قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2] [الأنبياء ٢٢].

---

(١) ذكره بهذا اللفظ ابن عبد البر في التمهيد (٨/ ٢١٥).

(٢) ويمكن أن نشير هنا إلى خلاف دار حول هذه الآية الكريمة؛ وهي قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

ذهب بعض المتكلمين: إلى أن الآية حجة قطعية مستدلاً على ذلك؛ بأن ذات الإله - تعالى - تقتضي التفرد بالغلبة والسلطان التام، وليس هذا أمراً عاديًا فقط، بل هو أمر عقلي تقتضيه حقيقة الإله؛ بحيث لا يتصور انفكاكه عنها، وإلا لم يكن إلهاً كاملاً؛ فالإله يجب أن يتصف بالنهاية العظمى التي لا حد فوقها من الكمال، وبديهي أن النهاية العظمى من صفة السلطان أن تكون سلطة تامة لا ينازعه فيها غيره، ولا يكون لأحد معه قدرة قاهرة، وإلا كان سلطانه ناقصاً حتماً؛ فيكون هو ناقصاً أيضاً، فإذا وجد إلهان كل واحد منهما تقتضي ذاته التفرد بالسلطان - كان من المحال اتفاقهما؛ لأن ما كان من مقتضى الذات لا يتخلف عنها؛ فمحال على الإله أن يتنازل عن شيء من سلطانه التام، فلم يوجد شيء من العالم عند ذلك؛ كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ أي: لم توجدا رأساً فالآية حجة قطعية وبرهان ساطع على نفي تعدد الآلهة. وقيل: إنها حجة إقناعية، ولعل منشأ قوله هذا حمل الغائب على الشاهد؛ فقد رأى أنه يجوز عقلاً الاتفاق على السلطان؛ وإن كانت العادة جرت على خلافه. فقال: إنها حجة إقناعية، لكن قد ثبت أن حقيقة =

....

والاعتراض: لا نُسَلِّمُ أن «إلاَّ» ههنا استثناء، بل صفة، ثم لو سلم الاستثناء فيه في غير هذا المِثَالِ، فيتعين لإِخْرَاجِ الصَّالِحِ؛ لأن الجَمْعَ المنكر: هو الدَّالُّ على جَمْعٍ مُطْلَقٍ شائع، والاستغراق يُنَافِي الشُّيُوعَ.

واحْتَجَّ الفَخْرُ على نَفْيِ العُمُومِ فيه: بأنه يَصِحُّ تقسيمه إلى أنواع الجُمُوعِ، ومورد التَّقْسِيمِ مشترك.

وما ذكره يَبْطُلُ بالجَمْعِ المُعَرَّفِ، فإنه يَصِحُّ تَقْسِيمُهُ كذلك، وهو للاسْتِغْرَاقِ عنده. وأما الضمائر، فعمومها بحسب ما يَعُودُ إليه.

فروع لهذه القَاعِدَةِ:

الأول: صيغة «من» تَتَنَاوَلُ المُذَكَّرَ والمؤنث، وكذلك «النَّاسُ».

ولفظ «الرجال»، و«النساء» لا يَتَنَاوَلُ أحدُهما الآخر اتِّفَاقاً.

ومثل: «المسلمين»، و«المؤمنين» اختلفوا فيه:

فقال قوم: يتناولهما.

والصَّحِيحُ: أنه لا يَتَنَاوَلُ الإِنَاثَ إِلاَّ عند إِرَادَةِ التَّغْلِيبِ؛ لأن الجَمْعَ تكثير المفرد، والمفرد ما دَلَّ إلاَّ على المُذَكَّرِ فقط.

الثاني: قوله تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب ١]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق ١]:

زعم قوم: أنه عَامٌّ.

وظاهر: أنه لا يَعُمُّ باعتبار اللَّفْظِ، وإن عم، فإنما يَعُمُّ بدليل خارج.

الثالث: المخاطب يَنْدَرِجُ في العُمُومِ على الأصح، قال تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد ٣] وهو عليم بذاته وصفاته.

احْتَجَّ المانع بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر ٦٢]، وبقول القائل: من دخل داري، فأعطه درهماً، فإنه لا يَتَنَاوَلُهُ.

وأجيب: بأن الأول مَخْصُوصٌ بدليل العَقْلِ.

= الإله تقتضي السلطان المطلق الشامل؛ فلا يتخلف عنها ألبتة؛ فمحال أن يتفق مع غيره؛ نعم العادة تؤيد ذلك، وتوضحه في كل ذي سلطان حتى الحيوان، فإذا كان الحيوان الضعيف لا يرضى أن ينازع في سلطانه؛ فكيف يرضى الإله الذي تقتضي ذاته الغلبة والسلطان التام أن يتفق مع مثله؟! لا شك في أنه لا يرضى لنفسه سوى الكمال المطلق.

ينظر: الدرر السنية لشيخنا أحمد المستكاوي.

....

والثاني بالعرف، ، والمُحَكَّمُ في ذلك كله القرائن.

الرابع: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الحجرات ١] و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [النساء ١] - يتناول الموجودين حَالَ نزول الخطاب، أما من يأتي بعدهم، فلا يَتَنَاوَلُهُمْ إلاَّ بدليل مُنْفَصِلٍ، وهو: الإِجْمَاعُ على أن الناس في الشرع سواء، إلا ما خَصَّهُ الدَّلِيلُ، وقوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام ١٩] وقوله - عليه الصَّلاة والسَّلامُ -: «حُكْمِي عَلَى الوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الجَمَاعَةِ»[١].

وقال الإمام أحمد بن حَنْبَلٍ: يعم بنفسه، وهو/١٤٧أ بعيد.

الخامس: قول الرَّاوِي في مثل نَهْيِهِ - عليه الصلاة والسلام - عن بَيْعِ الغَرَرِ[٢] يفيد العُمُومَ،

---

(١) قال الحافظ ابن حجر في «تخريج أحاديث المختصر» (١/٥٢٧): هذا قد اشتهر في كلام الفقهاء والأصوليين، ولم نره في كتب الحديث. قال ابن كثير: لم أر له سنداً قط، وسألت شيخنا الحافظ المزي، وشيخنا الحافظ الذهبي عنه مراراً فلم يعرفاه كذا قال السبكي: إنه سأل الذهبي عنه.
وقال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ١٩٢- ١٩٣): ليس له أصل.
قاله العراقي في «تخريجه» وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه، وللترمذي والنسائي من حديث أميمة ابنة رقيقة: ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة. لفظ النسائي.
وقال الترمذي: إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة، وهو من الأحاديث التي ألزم الدارقطني الشيخين بإخراجها؛ لثبوتها على شرطهما.

(٢) أخرجه مسلم (٣/١١٥٣) كتاب: البيوع، باب: بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر حديث (٤/ ١٥١٣) وأبو داود (٣/ ٢٥٤) كتاب: البيوع، باب: في بيع الغرر حديث (٣٣٧٦) والترمذي (٣/ ٥٣٢)، كتاب: البيوع، باب: ما جاء في كراهية بيع الغرر حديث (١٢٣٠) والنسائي (٧/ ٢٦٢) كتاب: البيوع، باب: بيع الحصاة، وابن ماجة (٢/ ٧٣٩) كتاب: التجارات، باب: النهي عن بيع الحصاة، حديث (٢١٩٤) وأحمد (٢/ ٣٧٦، ٤٣٦، ٤٣٩) والدارمي (٢/ ٢٥١) كتاب: البيوع، باب: النهي عن بيع الغرر، (٢/ ٢٥٤) كتاب: البيوع، باب: في بيع الحصاة، وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٥٩٠) والدارقطني (٣/ ١٥- ١٦) كتاب: البيوع، رقم (٤٧) والبيهقي (٥/ ٢٦٦) كتاب: البيوع، باب: من قال لا يجوز بيع العين الغائبة، والبغوي في «شرح السنة» (٤/ ٢٩٧- بتحقيقنا) كلهم من طريق عبيد الله، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر.
وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
وقال البغوي: هذا حديث صحيح.
وللحديث شواهد من حديث ابن عمر، وابن عباس، وأنس بن مالك، وسعيد بن المسيب مرسلاً، وسهل بن سعد الساعدي.
حديث ابن عمر:
أخرجه ابن حبان (١١١٥- موارد) والبيهقي (٥/ ٣٣٨) كتاب: البيوع، كلاهما من طريق المعتمر، عن أبيه، عن نافع، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر.
قال الحافظ في «التلخيص» (٣/ ٦) وإسناده حسن صحيح، وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٧/ ٩٤) =

....

خِلَافاً للأكثرين[1]؛ لأن الرَّاوِيَ فَاهِمٌ للغة، فلا ينقل بِصِيغَةِ عِلْمِهِ، إلا عند القَطْعِ بِالعُمُومِ، أو

= من طريق معاوية، عن سفيان، عن محمد بن إسحاق، عن نافع عن ابن عمر به.
وقال أبو نعيم: تفرد به معاوية عن سفيان.
وأخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد» (٦/ ٣٦٥-٣٦٦) من طريق إسحاق بن حاتم العلاف، ثنا يحيى بن سليم، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر به.
حديث ابن عباس:
أخرجه ابن ماجة (٢/ ٧٣٩) كتاب: التجارات، باب: النهي عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر، حديث (٢١٩٥) وأحمد (١/ ٣٠٢) والخطيب في «تاريخ بغداد» (٧/ ٣) كلهم من طريق أيوب بن عتبة، عن يحيى بن أبي كثير عن عطاء، عن ابن عباس قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر.
ومن طريق أيوب أخرجه الطبراني في «الكبير» (١١/ ١٥٤) رقم (١١٣٤١).
وقال البوصيري في «الزوائد» (٢/ ١٧١): هذا إسناد ضعيف؛ لضعف أيوب بن عتبة قاضي اليمامة.
وللحديث طريق آخر عن ابن عباس:
أخرجه الطبراني في «الكبير» (١١/ ٢٥٤) رقم (١١٦٥٥) من طريق النضر أبي عمر، عن عكرمة، عن ابن عباس أن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر.
قال الهيثمي في «المجمع» (٤/ ٨٣): رواه الطبراني في «الكبير» وفيه النضر أبو عمر، وهو متروك.
حديث أنس بن مالك
أخرجه أبو يعلى (٥/ ١٥٤-١٥٥) رقم (٢٧٦٧) من طريق إسماعيل بن مسلم المكي، عن الحسن، عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تلامسوا ولا تناجشوا ولا تبايعوا الغرر ولا يبيعن حاضر لباد....».
وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ٨١) وقال: رواه أبو يعلى، وفيه إسماعيل بن مسلم المكي، وهو ضعيف. وذكره الحافظ في «المطالب العالية» (١/ ٣٩٩) رقم (١٣٣٧) وعزاه لأبي يعلى.
حديث سهل بن سعد
أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع الزوائد» (٤/ ٨٣). وقال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح خلا إسماعيل بن أبي الحكم الثقفي وثقه أبو حاتم، ولم يتكلم فيه أحد.
مرسل سعيد بن المسيب
أخرجه مالك (٢/ ٦٦٤) كتاب: البيوع، باب: بيع الغرر، حديث (٧٥) والبيهقي (٥/ ٣٣٨) كتاب: البيوع، والبغوي في «شرح السنة» (٤/ ٢٩٧- بتحقيقنا) من طريق أبي حازم بن دينار، عن سعيد بن المسيب؛ أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر. قال البيهقي: هذا مرسل.
وقال البغوي: هكذا رواه مالك مرسلاً، وقد صح موصولاً.

(١) ينظر: شرح الكوكب ٣/ ٢٣٠، المحصول ١/ ٢/ ٦٤٢، اللمع ص (١٦)، البرهان (١/ ٣٤٨)، شرح العضد ٢/ ١١٩، جمع الجوامع ٢/ ٣٥، نهاية السول ٢/ ٣٦٦، التمهيد (٣٣٥)، المسودة (١٠٢)، روضة الناظر (١٢٣)، المختصرُ لابن اللحام (١١٢)، التحرير (٨٨)، تيسير (١/ ٢٤٩)، فواتح الرحموت ١/ ٢٩٣، إرشاد الفحول (١٢٥)، الوصول إلى الأصول ١/ ٣٢٧، المدخل (٢٤)، الإحكام للآمدي ٢/ ٢٣٥.

الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ

أَقَلُّ الْجَمْعِ ثَلاثَةٌ. وَقَالَ قَوْمٌ: اثْنَانِ.

ظهوره،، وظَنُّ صِدْقِ الرَّاوِي يُغَلِّبُ، فيجب العَمَلُ به.

وقولهم: إنه يَحْتَمِلُ أنه اعْتَقَدَ ما لَيْسَ بعام عَامًا ـ قَدْحٌ في عَدَالَتِهِ، وَعَرَبِيَّتِهِ. لا يقال: هذا يُشْكِلُ، فإنه لو قال: نسخ هذا الحكم، فإنه لا يفعل على الأصح؛ لأن الفَرْقَ أن الرِّوَايَةَ لا تَتَوَقَّفُ إلا على فَهْمِ اللِّسَانِ، وهو من أَهْلِهِ، والنسخ يتوقَّفُ على أَهْلِيَّةِ الاجتهاد.

وقد اختلف النَّاسُ فيما ينسخ به، وما كان كذلك لا يسمع مفصلاً؛ كالشهادة بالجَرْحِ، والإِخْبَارِ عن وُقُوعِ النَّجَاسَةِ في الماء.

خاتمة:

قال الإمامُ: إِنَّ العُمُومَ إنما يَجْرِي في الأَسْمَاءِ، ولا يَجْرِي في الحُرُوفِ، ولا في الأفعال.

وقوله: «ولا في الأَفْعَالِ»، فيه نظر؛ فإن النَّفْيَ إذا دخل على الفعل اقْتَضَى العُمُومَ لنفيه؛ لما دَلَّ عليه من مَاهِيَّةِ المصدر المنكر بطريق التضمين.

فعلى هذا، إذا حَلَفَ لا يأكل، فله أن يُخَصِّصَهُ بمأكول، خلافاً لأبي حنيفة، والفخر؛ فإنهما قالا: يُقْبَلُ، كما يُقْبَلُ في الزَّمَانِ، والمَكَانِ.

وأجيب: بالمَنْعِ، وبالتزام صِحَّة التَّخْصِيصِ، والتقييد بالجَمِيعِ.

الكلام على المسألة الخامسة

مَذْهَبُ مالكٍ، والقاضي، والأُستاذِ، وجماعَةٍ من السَّلَفِ ـ رضي الله عنهم ـ أَنَّ أَقَلَّ الجَمْعِ اثنانِ[1].

وَمَذْهَبُ الشافِعِيِّ، وأبي حنيفةَ، وبعضِ الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أَنَّ أَقَلَّ الجَمْعِ ثَلاثَةٌ.

وَعُزِيَ هذا المَذْهَبُ لابنِ مَسْعُودٍ[2] ـ رضي الله عنه ـ تَخْرِيجاً من قوله: «إِذَا أَمَّ الرَّجُلُ

---

(١) ينظر: البرهان ١/٣٤٨، اللمع ص ١٥، التبصرة ١٢٧، الإبهاج ٢/١٢٩، المعتمد ١/٢٤٨، العدة ٢/٦٤٩، المنخول ١٤٨، شرح التنقيح ٢٣٣، الإحكام للآمدي ٢/٢٠٤، روضة الناظر (١٢١)، جمع الجوامع ١/٤١٩، شرح الكوكب المنير ٣/١٤٤، المنتهي لابن الحاجب (٧٧)، أصول السرخسي ١/١٥١، كشف الأسرار ٢/٢٨، تيسير التحرير ١/٢٠٧، فواتح الرحموت ١/٢٦٩، المسودة ١٤٩، نشر البنود ١/٢٣٤، شرح اللمع ١/٣٣٠، الوصول لابن برهان ١/٣٠٠، مفتاح الوصول ٧٣، تقريب الوصول (٧٨).

(٢) عبد الله بن مسعود بن غافل ـ بمعجمة، ثم فاء مكسورة بعد الألف ـ بن حبيب بن شمخ ـ بفتح المعجمة الأولى، وسكون الميم ـ ابن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل الهذلي أبو عبد الرحمن الكوفي: أحد السابقين الأولين وصاحب النعلين، شهد بدراً والمشاهد، وروى ثمانمائة وثمانية وأربعين حديثاً؛ اتفقا على أربعة وستين، وانفرد البخاري بأحد وعشرين، ومسلم بخمسة وثلاثين. وعنه خلق من الصحابة، ومن التابعين: علقمة، ومسروق، =

....

اثْنَيْنِ: فَإِمَّا عن يمينه أو شماله، وإذا كانوا ثَلاَثَةً اصْطَفُّوا خَلْفَهُ».

وهذا التخريجُ ضعيفٌ، فَإِنَّ مَوَاقِفَ المأمومين مُسْتَنَدُهَا أَحْكَامُ الشَّرْعِ، لا مُوجِبُ اللُّغَةِ.

ونُقِلَ أَنَّهُ مَذْهَبُ ابْنِ عَبَّاسٍ أيضاً، من قوله لعثمانَ بنِ عَفَّانَ ـ رضي الله عنهما ـ وقد رَدَّ الأُمَّ إلى السُّدُس بأخوينِ: «لَيْسَ الأَخَوَانِ إِخْوَةً»[1].

وقد احتجَّ به مَنْ قال: إنَّ أَقَلَّ الجمعِ ثَلاَثَةٌ، وَقَرَّرَهُ بأنه احْتجَّ به على عُثْمَانَ، وساعده على ذلك، واعْتَذَرَ بفعلِ الصحابة.

وقال له: «حَجَبَهَا[2] قَوْمُكَ يَا غُلاَمُ»، وهذا لا يُشْعِرُ صريحاً بأنه مذهبٌ لعثمانَ، فإنَّ قوله: «حَجَبَهَا قَوْمُكَ»، يَحْتَمِلُ أَنَّهُم فَهِمُوا من الآية خِلاَفَ ما فَهِمَهُ.

وَيَحْتَمِلُ أنهم أجمعوا على الحُكْمِ قياساً على الإِخْوَةِ بنظر ما.

ومَحَلُّ النزاعِ: في مثل: رجالٍ، ومسلمين، وضمائرِ الغَيْبَةِ في الخطاب، وليس من مَحَلِّ النزاع: «فعلنا»، ولا بابُ ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم ٤]، ولا أسماءُ الأَجْنَاسِ وأسماءُ الجُمُوعِ.

= والأسود، وقيس بن أبي حازم والكبار، تلقن من النبي ﷺ سبعين سورة. قال علقمة: كان يشبه النبي ﷺ في هديه ودله وسمته. قال أبو نعيم: مات بالمدينة سنة اثنين وثلاثين عن بضع وستين سنة.

وينظر: ترجمته في، تهذيب التهذيب: ٦/ ٢٧ (٤٢)، تقريب التهذيب: ١/ ٤٥٠ (٦٣٠)، خلاصة تهذيب الكمال: ٢/ ٩٩، الكاشف: ٢/ ١٣٠، تاريخ البخاري الكبير: ٥/ ٢، أسد الغابة: ٣/ ٣٨٤، تجريد أسماء الصحابة: ١/ ٣٣٤، الإصابة: ٢/ ٣٦، ٤/ ٢٣٣، الاستيعاب (٣ ـ ٤) ٩٨٧، الوافي بالوفيات ١٧/ ٤٠٦، الحلية: ١/ ٣٧٥، طبقات ابن سعد: ٩/ ١٢٢.

(١) أخرجه الحاكم (٤/ ٣٣٥) كتاب: الفرائض، باب: ميراث الأخوة من الأب والأم.
وقال الحاكم: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.
وذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٢/ ٢٢٣) وعزاه لابن جرير، والحاكم، والبيهقي.

(٢) وهو لغة: المنع. وشرعاً: منع شخص معين عن ميراثه: إما كله، أو بعضه بوجود شخص آخر.
والمراد بقولنا: عن ميراثه ـ أن يقوم به سبب الإرث؛ كالقرابة فيمنع عنه. وقولنا: إما كله أو بعضه: «أو» فيه للتنويع لا للشك؛ فالأول حجب الحرمان، والثاني حجب النقصان.
ولهذا المبحث شأن عظيم في الفرائض؛ فمن لم يعرف الحجب، لا يعد عالماً بالفرائض، ويحرم عليه أن يفتي فيها.
وهو في حد ذاته قسمان:
«أ»: حجب بالأوصاف؛ وهي: الموانع السابقة التي هي الرق والقتل.. إلخ.
«ب»: حجب بالأشخاص؛ وهو: المراد من عبارة الفرضيين عند إطلاقهم لفظ الحجب؛ وهذا على نوعين.
«١» حجب حرمان، «٢» حجب نقصان.

لَنَا وُجوهٌ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الفَصلَ بَيْنَ التَّثْنِيَةِ وَٱلْجمْعِ مَنْقُولٌ بِالتَّوَاتُرِ.

الثَّانِي: أَنَّ صِيغَةَ الْجَمْعِ تُنْعَتُ بِالثَّلاثَةِ فَمَا فَوْقَهَا؛ يُقَالُ: «جَاءَنِي رِجَالٌ ثَلاثَةٌ، وَثَلاثَةُ رِجَالٍ»، وَلاَ تُنعَتُ بِٱلاثْنَيْنِ؛ فَلاَ يُقَالُ: «جَاءَنِي رِجَالٌ ٱثْنَانِ، وَٱثْنَانِ رِجَالٌ».

الثَّالِثُ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ فَصَلُوا بَيْنَ ضَمِيرِ ٱلاثْنَيْنِ، وَبَيْنَ ضَمِيرِ الجَمْعِ؛ فَقَالُوا فِي ٱلاثْنَيْنِ: «فَعَلاَ»، وَفِي الثَّلاثَةِ: «فَعَلُوا»، وَفِي أَمْرِ ٱلاثْنَيْنِ: «ٱفْعَلاَ»، وَفِي أَمْرِ الْجَمْعِ: «ٱفْعَلُوا».

واختار الإمامُ صِحَّةَ استعمالِهِ في الاثنين مجازاً عند ظُهُورِ قرينة؛ كما لو فُرِضَ أَنَّ واحداً يُقَاوِمُ مِثْلَهُ ولا يُقَاوَمُ من الجماعة، فرأى رجلينِ قد أقبلا عليه، فَإِنَّهُ يَحْسُنُ أنْ يقولَ: أقبل الرِّجَالُ؛ لاستوائهما في الثالث والجمع.

قال: وقد يسوغ أيضاً إطلاقُهُ على الواحد مجازاً عند/٤٨ب ظهور القرينة؛ كما لو رَأَى زَوْجَتَهُ وَقَدْ تَبَرَّجَتْ لرجلٍ، فَإِنَّهُ يَحْسُنُ أَنْ يقولَ: أتتبرجين للرجال يا لَكَاعِ؟ ولَفْظُ الجمع أَبْلَغُ في مَقْصُودِهِ.

يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ صِحَّةَ إِطْلاَقِ الجمع في المَحَلَّيْنِ، إِنَّما كان لظهورِ ما دَلَّ على الجمع؛ لأن إِقبالَ الاثنينِ دَالٌّ على إِقبالِ الجمع، فَصِحَّةُ الجَمْعِ كذلك، وكذلك التَّبَرُّجُ للواحد دليلٌ على التَّبَرُّج للجمع.

قوله لنا وجوه: «الأَوَّلُ: أَنَّ الفصل بين التثنية والجَمْعِ منقولٌ بالتواتر»، يعني: أَنَّ العَرَبَ قد أفردت كُلَّ واحد منهما بصيغة، كما أفردت الواحِدَ بصيغةٍ، فكما أَنَّ الجمعَ بيانُ الواحِدِ، فكذلك التَّثْنِيَةُ.

قوله: «الثاني: أَنَّ صِيغَةَ الجَمْعِ تُنْعَتُ بالثلاثةِ، ولا تُنْعَتُ بالاثنينِ» دليلٌ واضِحٌ.

وقوله: «يقال: ثلاثة رجال، ولا يقال: اثنان رجال».

هذا ليس من باب النَّعْتِ، ولكن قد احتجَّ به أيضاً، وَوَجْهُهُ: أَنَّ الاثنينِ لو كان جمعاً تَمَيَّزَ بما تَمَيَّزَ به الجَمْعُ.

الجواب عنه: أَنَّ القِيَاسَ: أنْ يُقَالَ: اثنا رجالٍ، وواحِدُ رجالٍ، ولكنِ اسْتُغْنِيَ بِدَلاَلَةِ المعدودِ على العَدَدِ، والجِنْسِ معاً، وهو: رجل، ورجلان بخلاف الجمع؛ فَإِنَّ لَفْظَةَ «رجال» لا تُفِيدُ ثلاثةً، ولَفْظَةَ «ثلاثة» لا تُفِيدُ رجالاً؛ فاحْتِيجَ إِليهما معاً.

قوله: «الثالث: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ فَصَلُوا بين ضميرِ الاثنينِ، وضميرِ الجمع، فقالوا في الاثنين: «فعلا»، وفي الثلاثة «فعلوا»:

اعْتُرِضَ عليه: بأنه قدِ اسْتُعْمِلَتْ هذه الضمائِرُ في الاثنين، وهي عُمْدَةُ القاضي في مِثْلِ قوله تعالى في خطاب موسى وفرعونَ: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء ١٥].

أُحْتَجَّ الْمُخَالِفُ: بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم ٤] وَقَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «ٱلاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ»، وَلأَنَّ مَعْنَى ٱلاجْتِمَاعِ حَاصِلٌ بَيْنَ ٱلاثْنَيْنِ.

الْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ ٱسْمَ «الْقَلْبِ» قَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْمَيْلِ الْحَاصِلِ فِي الْقَلْبِ؛

وعُورِضَ بِشَرِكَةِ فرعونَ وَمَلَئِهِ، وبقوله تعالى، حكايةً عن يعقوبَ - عليه السلام -: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يوسف ٨٣] والمُرَادُ: يُوسُفُ - عليه السلام، وأَخُوهُ الصغيرُ الَّذِي أَخَذَهُ.

وعُورِضَ: بمشاركة الأخِ الكبيرِ القائِلِ: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِيٓ أَبِيٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [يوسف: ٨٠].

وبقوله تعالى في قِصَّةِ سليمانَ وداودَ: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء ٧٨].

وعُورِضَ: بأَنَّ الضَّمِيرَ يَحْتَمِلُ عوده على القومِ؛ إِذِ المُرَادُ به هما مع الشَّرِكَةِ المحكومِ لهم وعليهم.

قال الفَخْرُ: والمَصْدَرُ يُضَافُ إلى الفاعِلِ والمفعولِ.

وهذا فيه نَظَرٌ؛ فإِنَّهُ لا يُضَافُ إليهما معاً، وإنما يُضَافُ إليهما على البَدَلِ؛ لأنه إذا أُضِيفَ إلى الفاعل كانَ مَوْضِعُ المجرورِ رفعاً، وَإِذَا أُضِيفَ إلى المفعولِ كان نصباً، فلو أُضِيفَ إليهما معاً كان المجرورُ في مَوْضِعِ رفعٍ ونصبٍ معاً، وإِنَّه مُحَالٌ، إلاَّ أَنْ يُحْمَلَ قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء:٧٨] على معنى: وكُنَّا لأمرهم شاهدين، وبقوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا ٱلْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ﴾ [ص: ٢١، ٢٢].

وأُجِيبَ: بِأَنَّ «الخَصْمَ» يُطْلَقُ على الواحِدِ والاثنينِ والجَمَاعَةِ، فَعَادَ الضميرُ عليه، باعتبارِ معناه، ويجوزُ أَنْ يكونَ صَحِبَهُمَا جَمْعٌ من الملائكة.

وقوله: «احتج المُخَالِفُ/ ١٤٨أ بقوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم ٤] وبقوله - عليه الصلاة والسلام -: «الاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ»[(١)]، وبأَنَّ معنى الاجتماعِ حَاصِلٌ في

---

(١) أخرجه ابن ماجة (١/ ٣١٢) كتاب: الصلاة، باب: الاثنان جماعة حديث (٩٧٢)، والدارقطني (١/ ٢٨٠) كتاب: الصلاة، باب: الاثنان جماعة، حديث (١)، وأبو يعلى (١٣/ ١٨٩- ١٩٠) رقم (٧٢٢٣) والحاكم (٤/ ٣٣٤) كتاب: الفرائض، باب: الاثنان فما فوقهما جماعة، وابن عدي في «الكامل» (٣/ ٩٨٩)، والبيهقي (٣/ ٦٩) كتاب: الصلاة، باب: الاثنين فما فوقهما جماعة، كلهم من طريق الربيع بن بدر، عن أبيه، عن جده عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «اثنان فما فوقهما جماعة».
قال البوصيري في «الزوائد» (١/ ٣٣١): هذا إسناد ضعيف؛ لضعف الربيع ووالده بدر بن عمرو.
وللحديث شواهد من حديث عبد الله بن عمرو:
أخرجه الدارقطني (١/ ٢٨١) كتاب: الصلاة حديث (٢) من طريق عثمان بن عبد الرحمن المدني، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده.

فَيُقَالُ لِلْمُنَافِقِ: «إِنَّهُ ذُو قَلْبَيْنِ»، وَيُقَالُ لِلْبَعِيدِ عَنِ النِّفَاقِ: «لَهُ قَلْبٌ وَاحِدٌ، وَلِسَانٌ وَاحِدٌ».

الاثنين»، وتَقْرِيرُ الدَّلاَلَةِ مِمَّا ذكره وَاضِحٌ.

قوله: «والجواب عن الأول: أن اسم «القلب» قد يُطْلَقُ على المَيْلِ» وما ذَكَرَهُ ليس هو المُسَوِّغَ لإطلاقِ الجمع ههنا، وإنما سَوَّغَهُ كَرَاهِيَةُ اجتماعِ علامَتَي تثنيةٍ مع عدم اللَّبْسِ؛ ولهذا أجازوا التعبيرَ عنه بلفظ الإِفْرَادِ أيضاً، وإنْ كان قليلاً.

وقرأ الحَسَنُ: ﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَتُهُمَا﴾ [طه ١٢١].

قال الشاعر [من البسيط]:

كَأَنَّهُ وَجْهُ تُرْكِيَّيْنِ قَدْ غَضِبَا .... (١)

= وهذا إسناد ضعيف جدًّا؛ فعثمان بن عبد الرحمن قال عنه الحافظ في «التقريب» (٢/ ١١): متروك، وكذبه ابن معين.

ومن حديث أبي أمامة:

أخرجه أحمد (٥/ ٢٥٤، ٢٦٩) من طريق عبيد الله بن زحر، عن علي بن يزيد، عن القاسم، عن أبي أمامة به.

قال الحافظ في «التلخيص» (٣/ ٨٢): هذا عندي أمثل طرق هذا الحديث؛ لشهرة رجاله، وإن كان ضعيفاً.

وللحديث طريق آخر:

أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع الزوائد» (٢/ ٤٨).

وقال الهيثمي: وفيه مسلمة بن علي وهو ضعيف.

ومن حديث أنس:

أخرجه البيهقي (٣/ ٦٩) كتاب: الصلاة، باب: الاثنين فما فوقهما جماعة.

قال الحافظ في «التلخيص» (٣/ ٨٢): هو أضعف من حديث أبي موسى.

ومن حديث الحكم بن ظهر

أخرجه ابن سعد (٧/ ٤١٥) وابن أبي خيثمة؛ كما في «التلخيص» (٣/ ٨٢).

وقال الحافظ: إسناده واهٍ.

ومن حديث أبي هريرة:

أخرجه ابن المغلس في الموضح؛ كما في «التلخيص» (٣/ ٨٢) وضعفه الحافظ في «التلخيص».

(١) صدر بيت وعجزه:

مُسْتَهْدِفٌ لِطِعَانٍ غَيْرُ مُنْحَجِرِ

وهو للفرزدق في خزانة الأدب ١/ ٥٣٢، ٥٣٨، ٥٤٠؛ وبلا نسبة في شرح المفصّل ٤/ ١٥٧؛ ولسان العرب ١٣/ ٢٦٦ (طعن).

والشاهد فيه قوله: «وجه تركيّين»؛ حيث أضيف الجزءان لفظاً ومعنًى إلى متضمِّنيهما المتَّحدين بلفظ واحد، فلفظ الإفراد في المضاف أولى من لفظ التثنية؛ كما في البيت؛ فإن «تركيين» متضمِّنان، ولفظهما متّحد لجزأيهما، وهما الوجهان؛ فإنَّ وجه كلّ أحد جزء منه، فلمّا أُضيف إليهما أُضيف =

وَإِذَا ثَبَتَ هٰذَا ـ وَجَبَ أَنْ يُحْمَلَ لَفْظُ «الْقَلْبِ» عَلَى الإِرَادَةِ الْحَاصِلَةِ فِي الْقَلْبِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَىٰ إِدْرَاكِ فَضِيلَةِ الْجَمَاعَةِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ الْبَحْثَ مَا وَقَعَ عَنْ مَاهِيَّةِ الاجْتِمَاعِ؛ وَإِنَّمَا وَقَعَ عَنْ لَفْظَةِ: «الرِّجَالِ» وَ«الْمُسْلِمِينَ» تُقَالُ لِلاثْنَيْنِ أَوْ الثَّلَاثَةِ، فَأَيْنَ أَحَدُهُمَا مِنَ الآخَرِ؟!

ثم لو صَحَّ هذا التأويلُ في هذه الآيَةِ لم يَطَّرِدْ له في بقية البابِ.

وعنِ الْخَبَرِ: «أَنَّهُ محمولٌ على إدراكِ فضيلة الجماعة»

هذا الاحتمال هُوَ السَّابِقُ إلى الفهم.

ويحتمل: أنه لما نَهَىٰ أَنْ يُسَافِرَ الرجل وَحْدَهُ[1] ـ أخبر أَنَّ الكراهِيَةَ مُنْتَفِيَةٌ في الاثنينِ.

قوله: «وعنِ الثالث: أَنَّ البحثَ ما وقع في ماهِيَّةِ الاجتماعِ، وإنما وقع في لفظة «الرجال» و«المسلمين»: هل تفيدُ الاثنينِ أو الثلاثةَ فأين أَحَدُهُما من الآخرِ؟!».

ثم ما ذكره قياسٌ في موضعِ الأسماء، وهي لا تثبت قياساً.

وَثَمْرَةُ الخِلاَفِ فِي هٰذِهِ المَسْأَلَةِ:

أَنَّ الجَمْعَ المُنَكَّرَ وجمعَ القِلَّةِ يَتَنَزَّلاَنِ على الأَقَلِّ عند قَوْمٍ من المُحَصِّلِينَ، فنحتاج إلى تَعْيِينِ الأَقَلِّ ما هو؟

وكذلك في التخصيص يَجُوزُ قَصْرُ اللَّفْظِ على بعض ما يَتَنَاوَلُهُ إلى الثلاثة، وهل يَسُوغُ قَصْرُهُ على الاثْنَيْنِ؟

يَنْبَنِي عَلَى هٰذَا:

قال الإمام[2]: وليس من ثمرة الخلافِ تَنْزِيلُ لفظ الجمع في باب «الإقرارِ»،[3]

= بلفظ المفرد، وهو الوجه، وهذا أولى من أن يقول: كأنّه وجها تركيبين، وجمعه أولى من الإفراد. ويروى «تذبيب» مكان «مُنْحَجِرِ».

(١) أخرجه البخاري ٦/ ١٦٠، كتاب: الجهاد، باب: السير وحده (٢٩٩٨) بلفظ: «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي الوَحْدَةِ مَا أَعْلَم مَا سَارَ رَاكِبٌ بِلَيْلٍ وَحْدَهُ» من حديث ابن عمر، مرفوعاً.

(٢) ينظر: البرهان ١/ ٣٥٥ (٢٥٧).

(٣) الإقرار لُغَةً: إفعال من قرَّ الشيء: إذا ثبت يقر، من باب ضرب وعلم وثبت وسكن؛ وأقره في مكانه: أثبته بعد أن كان مُزَلْزَلاً، وأقرَّ له بحقّه: أَذْعَن واعترف؛ إذن فالإقرار: إثبات لما كان متزلزلاً بين الإقرار والجحود.

ينظر: الصحاح ٢/ ٧٨٨، لسان العرب ٥/ ٣٥٨٢، أنيس الفقهاء ص (٢٤٣).

واصطلاحاً:

عرفه الشَّافعية؛ بأنه: إخبار بحقٍّ على المقر.

وعرفه المالكية؛ بأنه: خبر يوجب حكم صدقه على قائله فقط بلفظه، أو لفظ نائبه.

وعرفه الحنفية؛ بأنه: إخْبار بحق لآخر، لا إثبات له عليه.

....

و«الوصايا»[1] على اثنين؛ فإنَّهُمْ يُنْزِلُونَهُ على الثلاثة.

قال: ولا أراهم يَسْمَحُونَ تَنْزِيلَهُ على الاثنينِ.

ونقله الغزاليُّ في «المَنْخُولِ»[2] إجماعاً.

ونقل صاحب «الشامل»[3] فيه عن قوم من الفقهاء: أنهم ينزلونه على الاثنين.

= وعرفه الحنابلة؛ بأنه: إظهار مكلّف مختار ما عليه بلفظ أو كتابة، أو إشارة أخرس، أو على موكله، أو موليه، أو مورثه بما يمكن صدقه.

حاشية الباجوري ٢/ ٢، الخرشي ٦/ ٨٦ـ ٨٧؛ الدرر ٢/ ٣٥٧، منتهى الإرادات ٢/ ٦٨٤.

ومَحَاسِنُ الإقرار كثيرة منها ما يأتي:

(أ) إسْقَاطُ واجب النَّاس عن ذِمَّتِهِ، وقطع ألسنتهم عن مَذَمَّتِهِ.

(ب) إيصال الحَقِّ إلى صاحبه، وتبليغ المكسوب إلى كاسبه؛ فكان فيه إنفاع صاحب الحقّ، وإرضاء خالق الخَلْقِ.

(جـ) إحماد النَّاس المُقرّ بصدق القول، ووصفهم إيَّاهُ بوفاء العَهْدِ، وإنالة النول.

(د) حُسْنُ المُعَامِلة بينه وبين غيره.

(١) الوصايا لغة: جمع وصية. قال ابن القطاع: يقال: وصَّيْتُ إليه وصَايةً وَوَصِيَّةً، وَوَصَّيْتُهُ وأوْصَيْتُهُ، وأوْصَيْتُ إليه؛ وَوَصَيْتُ الشيء بالشيء وَصْياً: وَصَلْتُهُ.

قال الأزهري: وسُميت الوصية وصيةً؛ لأن الميت لما أوصى بها، وصَلَ ما كان فيه من أيام حياته بما بعده من أيام مماته؛ يُقَالُ: وصَّى وأوصَى بمعنًى، ويقال: وصى الرجل أيضاً، والاسم: الوصيَّةُ والوَصَاةُ.

انظر: المصباح المنير ٢/ ٦٦٢، الصحاح ٦/ ٢٥٢٥، والمغرب ٢/ ٣٥٧، لسان العرب: ٦/ ٤٨٥٣.

واصطلاحاً:

وعرفها الحنفيةُ؛ بأنها: تمليكٌ مضاف إلى ما بعد الموت، بطريق التبرُّع.

وعرفها الشافعية؛ بأنها: تبرُّع بحقّ مضاف، ولو تقديرًا لما بعد الموت.

وعرفها المالكية؛ بأنها: عَقْدٌ يوجب حقًّا في ثلث عاقده، يلزم بموته، أو نيابة عنه بعده.

عرفها الحنابلةُ؛ بأنها: الأمر بالتصرُّف بعد الموت.

انظر: شرح فتح القدير ٨/ ٤١٦، مغني المحتاج ٣/ ٣٩، شرح منح الجليل ٤/ ٦٤٢، كشاف القناع ٤/ ٣٣٥.

والأصل فيها قبل الإجماع قوله ـ تعالى في ـ أربعة مواضع من المواريث: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾ [النساء: ١١] وأخبار كخبر ابن مَاجَةَ: «المَحْرُومُ مَنْ حُرِمَ الْوَصِيَّةَ، مَنْ مَاتَ عَلَى وَصِيَّةٍ، مَاتَ عَلَى سَبِيلٍ، وَسُنَّةٍ، وَتُقًى، وَشَهَادَةٍ، وَمَاتَ مَغْفُورًا لَهُ». وكانت أول الإسلام واجبة بكل المال للوالدين والأقربين، ثم نسخ وجوبها بآية المواريث، وبقي استحبابها في الثلث فأقل لغير الوارث، إن قل المال، وكثر العيال.

(٢) ينظر: المنخول (١٥٠).

(٣) عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد، أبو نصر، ابن الصباغ: فقيه شافعي، من أهل بغداد، ولادة ووفاة، كانت الرحلة إليه في عصره، وتولى التدريس بالمدرسة النظامية أول ما فتحت، وعمي في =

. . . .

وَكَأَنَّ الإمامَ، والغزاليَّ، إنما أرادَا إجماعَ الأئمة المشهورين.

اَعْلَمْ: أَنَّ العَامَّ يَعْرِضُ له: النَّسْخُ، والاسْتِثْنَاءُ، والتَّخْصِيصُ، وبينها اشْتِرَاكٌ؛ من حَيْثُ إشعارُهُ لمُخَالَفَةِ ما أَشْعَرَ به اللَّفْظُ الأَوَّلُ ويحتاج إلى الميز بينه:

فالنسخُ: رَفْعُ مُقْتَضَاهُ أو بَعْضِهِ بعد اسْتِقْرَارِهِ بِخِطَابٍ مُتَرَاخٍ.

وشَرْطُهُ: أَنْ يكون مِثْلَهُ في القُوَّةِ، أو أَقْوَى منه، ، وسيأتي ذكره إنْ شاءَ اللَّهُ تعالى.

والاسْتِثْنَاءُ: إِخْرَاجُ بَعْضٍ، ما يَتَنَاوَلُهُ بـ «إلاَّ» وأخواتِها بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ ـ الاتِّصَالُ العُرْفِيّ، لأنه جُزْءٌ من الكلامِ، فلا يَقْطَعُهُ التَّنَفُّسُ والتَّثَاؤُبُ، ونحو ذلك.

وما نُقِلَ عن ابنِ عَبَّاسٍ ـ رضي الله عنهما ـ في صِحَّةِ تأخيره محمولٌ على ما إذا نَوَى عندَ الكلام، وأَخَّر الذِّكْرَ، أو على الاستثناء المذكور للتبرؤ من «الحول والقوة»؛ كقوله: أَفْعَلُ ذلك غداً إلاَّ أَنْ يشاءَ اللَّهُ تعالى، فلو تَرَكَ ذلك الأَدَبَ/ غَفْلَةً ـ اسْتُحِبَّ له أَنْ يَأْتِيَ به عند الذِّكْرِ، كما لو نَسِيَ التَّسْمِيَةَ أَوَّلاً ثم ذكرها.

وقيل: سَبَبُ نُزُولِ هذه الآية: أَنَّ اليهودَ سألتِ النَّبِيَّ ﷺ عن لُبْثِ أَهْلِ الكهف فقال: «غداً أُخْبِرُكُمْ؛ فَتَأَخَّرَ الوحيُ عنه بِضْعَةَ عَشَرَ يوماً، ثم نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ **[الكهف ٢٣، ٢٤]** قيل: فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ»[(١)].

فَإِنْ صَحَّ ذلك فهو عَيْنُ ما ذكره ابن عباسٍ رضي الله عنهما.

وأَمَّا التَّخْصِيصُ فهو: قَصْرُ العَامِّ على بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ بدليلٍ: مُتَّصِلاً[(٢)] كان أو مُنْفَصِلاً[(٣)]، عقليًّا[(٤)] أو شرعيًّا، إجماعاً أو نصًّا أو ظاهراً، . . . . أو

= آخر عمره، له: «الشامل» في الفقه، و «تذكرة العالم» و «العدة» في أصول الفقه.

ينظر: وفيات الأعيان ١/ ٣٠٣ وطبقات الشافعية ٣/ ٢٣٠ ونكت الهميان ١٩٣ ومفتاح السعادة ٢/ ١٨٥، الأعلام ٤/ ١٠.

(١) ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٤/ ٣٩٤) عن مجاهد، وعزاه لابن المنذر.

(٢) المتصل: هو ما لا يستقل عن العام، وهو المشتمل على المختص بفتح الصاد على وزن اسم المفعول، بل يكون التكلم به متوقفاً عليه؛ وهو أنواع: الأول: الاستثناء. الثاني: الشرط. الثالث: الصفة. الرابع: الغاية.

(٣) هو ما استقل عن الكلام الذي دخله التخصيص؛ بحيث لا يحتاج إليه في النطق به، وأقسامه ثلاثة: العقل، والحس، والدليل السمعي.

(٤) التخصيص بالعقل؛ كما يعلم بضرورته تخصيص الله ـ تعالى ـ عن قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ ونظيره: تخصيص الصبي، والمجنون عن خطاب التكليف؛ لعدم فهمهما إياه. ومنهم من منع ذلك، وهو باطل؛ إذ العقل لمَّا عارض العموم امتنع إعمالهما وتركهما، وإعمال النقل فقط؛ إذ =

قياساً[1]، أو مفهوماً، أو حِسّيًا، أو قرينةً؛ لأَنَّ حَاصِلَهُ: بَيَانُ ما أُرِيدَ بِاللَّفْظِ، وجميع ذلك صالِحٌ لبيانِ إِرَادَةِ المُطْلَقِ؛ فَصَحَّ بِالْجَمِيعِ.

= ترجيحه على العقل الذي هو أصله يقدح فيهما؛ فتعين إعمال العقل فقط؛ فإن أراد بالمخصص المؤثر في التخصيص، لم يكن العقل مخصصاً، ولا الكتاب ولا السنّة أيضاً؛ إذ الإرادة هي المؤثرة في التخصيص.
ينظر: التحصيل ١/٣٨٦.

(١) قد يرد عن الشارع أمر متعلق بعام، ثم يظهر أن بعض أفراد هذا العام يستحق حكماً يخالف سائر الأفراد، وهذا الحكم معلل بعلة توجد في غيره من الأفراد؛ كأن يقول قائل لمن له أن يأمره: «لا تعط من سألك شيئاً»، فـ «من» عام يتنظم جميع أفراد السائلين؛ أغنياء أو فقراء؛ علماء أو جهلاء، ثم تلا ذلك أمر آخر يقول: «وأعط محمداً لفقره» فلما علمنا العلة، وأردنا تعميم محل الإعطاء؛ فهل نقول: إنه مأمور بإعطاء كل فقير؛ سواء كان محمداً أو غيره؟ وبعبارة أخرى: هل لنا أن نخصص العام الأول بهذا القياس، ونقول: إن مراد الناهي بلفظ العام غير الفقراء، ويكون المخرج نوعين: أحدهما: بالنص وهو «محمد»، والثاني: بالقياس وهو غيره من الفقراء؟
هذا هو محل النزاع بين الأصوليين..
وكان من أثر اختلاف الأصوليين في دلالة العام - اختلافهم في جواز تخصيص العام من الكتاب، أو السنة المتواترة بالقياس؛ إذا لم يخصصا بدليل مستقل مقارن قطعي الثبوت، ونذكر هنا أمراً آخر كان سبباً من أسباب الخلاف بينهم في جواز التخصيص بالقياس، وهو وجود الضعف في القياس الناشىء من احتياجه في الغالب إلى الاجتهاد في أمور - كون حكم الأصل معللاً، وتعيين علته، ووجودها في الأصل، ووجودها في الفرع، وخلوها عن المعارض فيهما، وكل ذلك بعد معرفة حكم الأصل - والأمور الاجتهادية يتطرق إليها احتمال الخطأ، وهذا بخلاف الخبر؛ فإن محل الاجتهاد فيه - إن كان - أمران: عدالة الراوي، وكيفية الدلالة.
لهذين الأمرين وقع الخلاف بين علماء الأصول في جواز تخصيص العام بالقياس، وعدم جوازه، وذهبوا فيه مذاهب شتى..
فذهب الأئمة الأربعة، والأشعري، وأبو هاشم من المعتزلة إلى الجواز، إلا أن الذين قالوا: بأن دلالة العام على أفراده قطعية، شرطوا لذلك أن يكون العام مخصصاً بغير القياس، بدليل متصل مقارن، قطعي الدلالة إن كان العام كذلك.
وذهب أبو علي الجبائي من المعتزلة إلى تقديم العام على القياس مطلقاً؛ سواء كان القياس جليًا أو خفيًا، وسواء كان العام مخصوصاً أو لا. ونقله القاضي في التقريب عن الأشعري.
وذهب ابن سريج إلى الجواز إن كان القياس جليًا؛ وهو ما كان الجامع فيه وصفاً مناسباً للحكم، لا إن كان خفيًا وهو قياس الشبه؛ كقياس طهارة الخبث على طهارة الحدث في تعين الماء للطهارة؛ بجامع أن كُلاً طهارة تراد للصلاة؛ فإن هذه العلة غير مناسبة للحكم بذاتها، إلا أنه يتوهم فيها المناسبة؛ لأن الشارع رتب عليها تعين الماء في الطهارة الحدثية. وقيل: الجلي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع؛ كقياس الأمة على العبد في تقويم البعض على معتق بعضه الآخر ليعتق الكل، أو ما كان تأثير الفارق فيه ضعيفاً؛ كقياسهم العمياء على العوراء في عدم الإجزاء في الضحية بجامع النقص، والخفي ما كان تأثير الفارق فيه قويًا؛ كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد. =

الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ

يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

[الكلام على المسألة الثالثة]

إذا تَقَرَّرَ هذا: فإِذَا خُصَّ العامُّ، فهل تبقى دَلاَلَتُهُ على الباقي حقيقةً أو مجازاً[1]؟!.

اختلفوا فيه:

فقال الفقهاء: تبقى حقيقةً.

وقال الجُبَّائِيُّ: تبقى مجازاً.

وقال أبو الحسينِ: إنْ خُصَّ بدليلٍ مُتَّصِلٍ؛ كَالشَّرْطِ، والصِّفَةِ، والغَايَةِ، وَبَدَلِ البَعْضِ، والاستثناءِ - فَإِنَّهُ يَعُدُّهُ من المُخَصِّصَاتِ.

وَيَحدُّ التخصيص بأنه: إخراجُ بَعْضِ ما يتناوَلُهُ العَامُّ، فيدخل فيه الاستثناءُ، قال: فهو حَقِيقَةٌ.

وإن خُصَّ بدليلٍ مُنْفَصِلٍ، كَنَصٍّ، أو إجماع، أو قياس - فهو مجازٌ.

وقال إمام الحَرَمَيْنِ: هو حقيقةٌ في التَّنَاوُلِ، مجازٌ في الاقتصار.

يعني: أنه وُضِعَ لِلدَّلاَلَةِ على كُلِّ واحد بصفة الاجتماع، فإذا لم يَرِدِ الكُلُّ، فَقَصْرُهُ على البعض الباقي استعمالٌ له في غير موضوعه الأَوَّلِ، فيكون مجازاً.

إذا تَقَرَّرَ هذا: فهل يَصِحُّ الاحتجاجُ به أو لا؟

اختلفوا فيه:

فقالتِ المُعْتَزِلَةُ: يصيرُ مُجْمَلاً؛ لأَنَّ حَقِيقَتَهُ - وهي: الدَّلاَلَةُ على الكُلِّ - قد زالت

= وقيل: يجوز إن كان أصله، وهو المقيس عليه مخرجاً من ذلك العام بنص. وقيل: يجوز إن كان المقيس عليه مخرجاً من العام، أو ثبتت علة القياس بنص، أو إجماع، وإلا اعتبرت القرائن؛ فإن ظهر ما يرجح القياس خصص العام، وإلا عمل به وألغي القياس؛ وهو مختار ابن الحاجب.

وذهب الإمام حجة الإسلام الغزالي إلى أنه إن تفاوت القياس والعام في غلبة الظن - رجح الأقوى؛ فإن تعادلا، فالوقف..

وذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين إلى الوقف..

والحاصل من جملة هذه المذاهب: أنها راجعة إلى القول بالجواز مطلقاً، وعدمه مطلقاً، وإلى التفصيل والوقف.

ينظر: العام لشيخنا محمد حسن.

(1) ينظر: البرهان ١/ ٤١٠، المستصفي ٢/ ٥٤، المحصول ١/ ٣/ ١٨ الإحكام للآمدي ٢/ ٢٠٩، شرح الكوكب ٣/ ١٦٠، التبصرة ١٢٢، العدة ٢/ ٥٣٢، شرح العضد ٢/ ١٠٦، جمع الجوامع ٢/ ٥، كشف الأسرار ١/ ٣٠٧، أصول السرخسي ١/ ١٤٤، تيسير التحرير ١/ ٣٠٨، فواتح الرحموت ١/ ٣١١، ميزان الأصول (٤٢٠)، روضة الناظر (١٢٤)، نهاية السول ٢/ ٨٧، المعتمد ١/ ٢٨٣، إرشاد الفحول (١٣٥)، الإبهاج ٢/ ١٣٠.

الأَوَّلُ: أَنَّ اللَّفْظَ الْعَامَّ عِبَارَةٌ عَنِ اللَّفْظِ الَّذِي يَتَنَاوَلُ الصُّوَرَ الْكَثِيرَةَ، فَنَقُولُ: إِمَّا أَلاَّ يَتَوَقَّفَ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي شَيْءٍ مِنْ تِلْكَ الصُّوَرِ عَلَىٰ كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الأُخْرَىٰ، أَوْ يَتوقَّفَ:

فَإِنْ توقَّفَ: فَإِمَّا أَنْ يَحْصُلَ هٰذَا التَّوَقُّفُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، وَإِمَّا أَنْ يَحْصُلَ مِنْ أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ دُونَ الثَّانِي:

وَالأَوَّلُ: هُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَالثَّانِي: يُوجِبُ الدَّوْرَ.

وَالثَّالِثُ: يُوجِبُ الرُّجْحَانَ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

بالتخصيصِ، فيبقى أَنْ يُرَادَ به البَعْضُ، وليس بَعْضٌ أولى من بَعْضٍ، فيتعارَضُ فيه جِهَاتُ المجاز؛ فيصير مُجْمَلاً.

وقال عيسى بنُ أَبَانٍ[1]: إنْ خُصَّ بدليلٍ مُتَّصِلٍ، جاز الاحتجاجُ به؛ لأنه لم يتناولْ بأصلِ وضعه سوى المخصوصِ.

وإن خُصَّ بدليل منفصلٍ، صار مجملاً.

وصار الفقهاءُ إلى أنه حُجَّةٌ مُطْلَقاً إذا خُصَّ بمعلومٍ، ومُعْتَمَدُهُم: ما ذكره من الحُجَّة الثانية، والثالثة.

قوله: «ويَدُلُّ عليه وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ اللفظَ العامَّ عبارَةٌ عن اللفظ الذي يتناول الصور الكثيرة».

لا يُرِيدُ أَنَّ هذا تمامُ حَدِّ «العَامِّ»؛ فإنه يدخلُ فيه العَدَدُ، بل يعني: أَنَّ العامَّ منْ شَأْنِهِ أَنْ يكونَ كذلك.

قوله: «فنقول: إما ألا يتوقف كونه حجة في شيء من تلك الصور على كونه حجة في الأخرى وإما أن يحصل هذا التوقف من الجانبين. وإما أن يحصل من أحد الجانبين دون الثاني. والأول هو المطلوب، والثاني يوجب الدور، والثالث/ ٤٩أ يوجب الرجحان بلا مرجح».

يعني: أنه إذا لم يَتَوَقَّفْ كونُهُ حُجَّةً في شيءٍ من تلك الصُّوَرِ على كونِهِ حُجَّةً في الأُخْرَى - فالفَائِتُ بالتخصيص ليس بشرطٍ في دَلاَلَتِهِ، وفَوَاتُ ما ليس بشرطٍ في الدَّلاَلَةِ - لا يَقْدَحُ فيها.

قوله في الثالث: إن التوقف من أحد الجانبين ترجيحٌ من غير مُرَجِّحٍ:

---

(١) عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى: قاض من كبار فقهاء الحنفية، كان سريعاً بإنفاذ الحكم، عفيفاً. خدم المنصور العباسي مدة، وولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها. له كتب منها: «إثبات القياس» و «اجتهاد الرأي» و «الجامع» في الفقه، و «الحجة الصغيرة» في الحديث.
ينظر: الأعلام ١٠٠/٥، الفوائد البهية ١٥١، الجواهر المضية ٤٠١/١.

الثَّانِي: أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ مَحَلِّ التَّخْصِيصِ هُوَ الصِّيغَةُ الْعَامَّةُ، وَهِيَ بَاقِيَةٌ، وَالْمُعَارِضُ الْمَوْجُودُ - وَهُوَ زَوَالُ الْحُكْمِ عَنْ مَحَلِّ التَّخْصِيصِ - لاَ يَقْتَضِي زَوَالَهُ عَنْ سَائِرِ الصُّوَرِ؛ فَثَبَتَ أَنَّ فِي سَائِرِ الصُّوَرِ: الْمُقْتَضِي قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضُ مَفْقُودٌ؛ فَوَجَبَ بَقَاءُ الْحُكْمِ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَوْ خَرَجَ الْعَامُّ الْمَخْصُوصُ عَنْ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً - لَخَرَجَ الْقُرْآنُ عَنْ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً؛ لأَنَّ الْعُلَمَاءَ قَالُوا: عُمُومَاتُ الْقُرْآنِ مَخْصُوصَةٌ؛ إِلاَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة ٢٨٢].

يعني: لاستواء اللَّفظِ بالنسبة إلى سائِرِ أفرادِهِ، فليس جَعْلُ بعضها مشروطاً ببعضٍ بأولى من العكس.

والاعتراض عليه: اختيارُ التَّوَقُّفِ من الطرفين.

وقوله: إنه دَوْرٌ، مُسَلَّمٌ، ولكنه دور معي، والدَّورُ المعي لا يقدح، وإنما يَقْدَحُ إذا وَجَبَ تَقَدُّمُ كُلِّ واحد منهما على الآخَر من جهة واحدة، فَيُوجِبُ تَقَدُّمَ الشيء على نفسه.

أما فَرْضُ شيئين لا يوجدان إلاَّ معاً، فليس بِمُحَالٍ في العقل؛ كالجواهر والأعراض[1] عند المحققين، ولوِ امتنع ذلك، لامتنع وَجُودُ مَاهِيَّةٍ ذاتِ أجزاءٍ؛ لِتَوَقُّفِ تَحَقُّقِها على أجزائها، ولكانت جميعُ الموجودات بَسَائِطَ.

قوله: «الثاني: المقتضى لثبوت الحكم في غير محل التخصيص هو الصيغة العامة».

يعني: أَنَّ العامَّ وُضِعَ لِكُلِّ فردٍ من أَفْرَادِهِ؛ لأنه موضوع لِلْكُلِّ المُسْتَلْزِمِ للأفرادِ، فحينئذ يَدُلُّ على المجموع بالمُطَابَقَةِ، ويدل على كُلِّ فرد بطريق التَّضَمُّنِ لا بطريقِ الالتزام.

قوله: «والمعارض مفقود، فوجب بقاء الحكم»:

يعني: أَنَّ الدَّلِيلَ إذا دَلَّ بأصله على إثباتِ الحُكْمِ في الجميع.

والمُنَافَاةُ: إِنَّما هي في صُورةِ التخصيصِ، ولا يُؤَثِّر المانِعُ إلاَّ في مَحَلِّهِ، فَيَجِبُ استصحابُ الدلالة فيما عداه؛ عملاً بالأَصْلِ، وجمعاً بينَ الأَدِلَّةِ بحسب الإِمكانِ.

وقول المعتزلة: «إنه إذا زالتِ الحقيقةُ فليس بعضٌ بأولى من بعضٍ» - لا يُسَلَّمُ؛ بل حَمْلُهُ على البَعْضِ الخَالِي عنِ المعارِضَ أولى.

قوله: «الثَّالِثُ: لو خرج العَامُّ المخصوصُ عن أَنْ يكونَ حُجَّةً - لخرج القرآنُ عن كونِهِ حُجَّةً»:

---

(١) اصطلح الحكماء على أن الجوهر هو: الممكن المستغنى عن المحل، وعلى أن العرض هو: الممكن المحتاج إلى محل يقوم به، واصطلاح الأشاعرة على أن الجوهر هو: المتميز بالذات، وعلى أن العرض هو المتميز بالتبع.

. . . .

. . . .

هذه الحُجَّةُ أيضاً مِمَّا اعتمدَ عليها الفُقَهاءُ، ويقرِّرُونَها إجماعاً، فيقولون: لم يَزَلِ الصحابَةُ، والتابعون ومَنْ بَعْدَهُم ـ وهَلُمَّ جَرًّا ـ يَحْتَجُّونَ بِعُمُومِيَّاتِ الكتابِ العزيزِ، مع أنَّها مخصوصةٌ إلاَّ ما ذُكِرَ من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد ٣].

وحَصْرُهُمُ الاستثناءَ في هذه الآيةِ غَيْرُ مُسَلَّم، فَمِنَ العُمُومِيَّاتِ الباقيةِ على عُمُومِهَا قولُه تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وقوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة ٢٨٤]، وقوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف ٦٥] إلى غير ذلك.

تَتِمَّةٌ:

اختلفوا في جواز التمسك بالعامِّ قبل البَحْثِ عنِ المُخَصِّصِ:

قال ابن سريج: لا يَصِحُّ إلاَّ بعد الاستقصاءِ في طَلَبِ المُخَصِّصِ وَعَدَمِهِ[1].

---

(١) العام ينتظم جميع الأفراد؛ وقد يرد التخصيص؛ فإذا خصص لم يكن منتظماً، إلا ما وراء الخاص؛ وعليه لو وقع للمجتهد لفظ عام؛ فهل يجوز له الحكم بالعموم، بدون أن يبحث عن المخصص من أدلة الشرع الأخرى، أو عليه أن يتوقف في الحكم؛ حتى يبحث عن المخصص؟ وأننا أوجبنا البحث فإلى أي حد يجب التوقف؟ هل إلى أن يقطع بعدم المخصص، أو إلى أن يغلب على ظنه؟ فالكلام في فرعين:

الفرع الأول: في جواز العمل بالعمومات الشرعية، والتمسك بها قبل البحث عن المخصص، وللأصوليين فيه قولان..

الأول: أنه لا يجوز؛ فلا يجوز الحكم بصحة عقد، ولا بحلية طيب بمجرد ملاحظة قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ وقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ من غير فحص عن مخصصها؛ فلو حكم به، كان كمن حكم بمجرد التشهي، وهو ما ذهب إليه جمع غفير من المحققين على ما نقله الطباطبائي، ونقل عن بعضهم أنه مذهب أكثر الأصوليين.

الثاني: أنه يجوز، وهو للصيرفي. قال ابن أمير الحاج في «التقرير والتحبير»: وهذه المسألة لم أقف فيما وصل إليه النظر القاصر من كتب الحنفية على صريح لهم فيها، نعم أصولهم توافق ما ذهب إليه الصيرفي، ولا سيما ما ذهب إليه معظمهم القائلون بأن موجبه قطعي؛ كموجب الخاص، ثم صرح من بعده صاحب «المسلم» بأنه مذهب الحنفية، ثم قال: وحكى الخلاف أبو إسحاق الشيرازي، والإمام الرازي، وأبو إسحاق الإسفراييني..

وعبارة البيضاوي في «المنهاج» تفيد أن المسألة محل نزاع؛ حيث قال: يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص، وابن سريج أوجب طلبه، ثم استدل على رأيه..

وقال الأسنوي: في المسألة مذهبان: جوزه الصيرفي، ومنعه ابن سريج؛ هكذا حكاه الإمام وأتباعه، ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه «المنتخب» «والمحصول»، لكنه أجاب عن دليل ابن سريج، وفيه إشعار بميله إلى الجواز؛ ولهذا صرح صاحب «الحاصل» بأنه المختار؛

وقال في «جمع الجوامع»: ويتمسك بالعام في حياة النبي ﷺ قبل البحث عن المخصص؛ وكذا بعد الوفاة؛ خلافاً لابن سريج..

=

. . . .

= وقال الجلال في شرحه عليه: وما نقله الآمدي وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج ـ مدفوع بحكاية الشيخ أبي إسحاق الشيرازي الخلاف فيه؛ وعليه جرى الإمام الرازي وغيره، ومال إلى التمسك به قبل البحث، واختاره البيضاوي وغيره.

وعبارة أبي إسحاق الشيرازي في اللمع: وإذا وردت ألفاظ العموم؛ فهل يجب اعتقاد عمومها، والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصصها؟ اختلف أصحابنا فيه: فقال أبو بكر الصيرفي: يجب العمل بموجبها، واعتقاد عمومها ما لم يظهر ما يخصصها. وذهب عامة أصحابنا أبو العباس، وأبو سعيد الإصطخري وأبو إسحاق المروزي إلى أنه: لا يجب اعتقاد عمومها؛ حتى يبحث عن الدليل؛ فإذا بحث فلم يجد ما يخصصها، اعتقد حينئذ عمومها؛ وهو الصحيح.

وقال الغزالي في «المستصفى»: لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص؛ لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص، والشرط بعد لم يظهر. .

وقال الآمدي في إحكامه: لا نعرف خلافاً بين الأصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص، وعدم الظفر به. وقال ابن الحاجب: يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعاً. .

وقد تعرض شارح «المسلم» إلى نقل الإجماع في هذا المقام، ونازع في صحته قائلاً: وأدل الدليل على أن نقل الإجماع غير مطابق ـ أن أمير المؤمنين عمر ـ رضي الله عنه ـ حكم بالدية في الأصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم ـ رضي الله عنه ـ وترك القياس والرأي، ولم يبحث عن المخصص، ولم يسأل عنه؛ وكذلك سيدة النساء فاطمة الزهراء ـ رضي الله عنها ـ تمسكت بما ظنته عامًّا في الميراث مع عدم البحث عن المخصص، ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار. ثم قال: وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة ـ قط ـ التوقف في العام قبل البحث عن المخصص، ولا إنكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث، وكذا في القرن الثاني والثالث. والحنفية يوجبون العمل بالعام قبل البحث، واستقر هذا المذهب إلى الآن؛ فأين الإجماع؟ ثم نقل عن القاضي أبي زيد أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث. . اهـ.

ونقل في «التقرير والتحبير» عن تاج الدين السبكي: أن دعوى الإجماع على أنه لا بد من البحث عن المخصص ـ ممنوعة ـ فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا، حكاه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ومن يطول تعداده، وعليه جرى الإمام الرازي، وأتباعه، ونقل أيضاً عن الفاضل الأبهري؛ أنه قدح في هذا الإجماع مع مخالفة الصيرفي؛ لأنه إن كان في عصره؛ فكيف ينعقد مع مخالفته، وهو من أهل الإجماع؟! وإن كان قبله، لعرفه فلم يخالفه؛ لأنه أقعد بمعرفة، وإن كان بعده لما جاز لأحد أن يخالفه بعد حكايته من ابن الحاجب، وقد خالفه كثير من العلماء؛ كمصنفي الحاصل والتحصيل والمنهاج؛ فإنهم اختاروا جواز العمل به والتمسك به ما لم يظهر المخصص، وأسندوا إيجاب طلبه إلى ابن سريج. .

وقد أراد بعض المتأخرين ـ الأسنوي ـ أن يجمع بين رأي من حكى الإجماع على عدم الجواز قبل البحث، وبين رأي الصيرفي؛ فقال: إن خلافه إنما هو في اعتقاد العموم قبل دخول وقت العمل به؛ فإنه قال: إذا ورد لفظ عام، ولم يدخل وقت العمل به ـ فيجب اعتقاد عمومه، ثم إن ظهر مخصص تغير ذلك الاعتقاد؛ هكذا نقله عن إمام الحرمين وغيره. .

وقد يقال: الفرق بين الاعتقاد والعمل ـ تحكم؛ لأن الاعتقاد إنما هو للعمل؛ على أنه إن أمكن التأويل في عبارة الصيرفي على هذا النحو؛ فكيف يتأتى التأويل في العبارة الأخرى التي نقلناها عن =

= البيضاوي؛ من أنه يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص، وهي نص في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص؟! وعلى فرض أننا تأولنا كلام الصيرفي؛ فماذا نصنع في كلام الأئمة الآخرين الذين نقلنا عنهم حكاية الخلاف؟

فالحق أن نقل الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ـ ليس على ما ينبغي..

على هذا النحو فرضوا النزاع في هذه المسألة؛ ولم يتعرض من تكلم فيها لبيان هل هذا الخلاف جاء نتيجة لاختلافهم في دلالة العام، أم أنه خلاف مبتدأ بعيد عن هذا؟ وسنرى من الأدلة التي حكيت للمتنازعين، ومن مناقشاتهم ما يحدد لنا ارتباط البحثين ببعضهما؛ إذ إنها في المعظم منها تتجه إلى دلالة العام، وجعلها هدياً لهم فيما ذهبوا إليه؛ وإليك ما قالوه:

قال المانعون من العمل قبل البحث: عارض دلالة العام احتمال المخصص، ولا حجة مع احتمال المعارض؛ فوجب التوقف إلى البحث.

وأجيب عن ذلك من قبل القائلين بأن دلالة العام قطعية ـ: بأن العام قاطع، ولا احتمال للتخصيص إلا عقلاً؛ كاحتمال المجاز في الخاص، والاحتمال عقلاً لا يعارض الدلالة وضعاً؛ فلا ينافي الحجية. وأما القائلون بظنية العام ـ وهم مع ذلك لا يمنعون من العمل قبل البحث ـ فلهم أن يقولوا: إن احتمال المخصص احتمال مرجوح؛ فلا يعارض العموم الوضعي الراجح؛ فلا توقف، بل يجب العمل بالراجح.

وفي الجواب من قبل الظنيين نظر؛ فإن لقائل أن يقول: إن شيوع التخصيص وكثرته ـ حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص ـ يجعل احتمال ثبوته مساوياً لاحتمال عدمه، ويتوقف ترجيح أحد الأمرين على البحث والتفتيش.

ولهم غير هذا الوجه شبه؛ حكاها صاحب «مفاتيح الأصول»، وليس فيها أثارة من علم فرأينا أن من الخير العدول عن إثباتها، ومن أرادها، فعليه بهذا المبحث من كتابه..

وتمسك القائلون بجواز العمل بالعام من غير فحص بما يأتي:

أولاً: لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام ـ لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة، واللازم منتف. بيان الملازمة: أن إيجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ، وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز، بل هو أبلغ؛ إذ على تقدير وجود المخصص تكون المفسدة في ثبوت الحكم بمحل التخصيص، وتحصل فائدة تحقق الحكم في غيره، وهو مقصود اللافظ، وعلى تقدير وجود المجاز، قد تكون الحقيقة غير مرادة؛ فيحصل مفسدتان: إحداهما: ثبوت الحكم للحقيقة؛ وهو غير مراد. والثانية: انتفاؤه عن المجاز؛ وهو المراد. وأما انتفاء اللازم: فلأن طلب المجاز ليس بواجب اتفاقاً، والعرف قاض بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته، وإذا كان في العرف كذلك، وجب في الشرع كذلك؛ لقوله عليه السلام: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن»..

وأجيب عن هذا الوجه؛ بالفرق بين العام والحقيقة؛ فإن العمومات أكثرها مخصوص؛ فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحاً في الظن قبل الفحص عن المخصص، ولا كذلك الحقيقة؛ فإن أكثر الألفاظ على الحقائق، وما قيل: إن أكثر اللغة مجازات يكذبه التتبع.

وظاهر أن هذا الجواب إنما يتجه على من يرى ظنية العام؛ بناء على قيام الاحتمال فيه، فإن كان من الذين يتمسكون بهذا الدليل من يرى هذا الرأي ـ كان الجواب سديداً بالنسبة له؛ لأنه على ما سلف بيانه يفرق بين العام والخاص؛ فكيف يذهب إلى القول بأنهما متساويان، ويرتب على ذلك العمل =

= بدون توقف إلى البحث في العام؛ كما لا يتوقف في غيره من الحقائق؟! أما أولئك الذين يرون أن العام قطعي في دلالته ـ والظاهر أن الدليل لهم ـ فلا يتجه عليهم هذا الجواب؛ لأنهم لا يعترفون بقيام الاحتمال في العام وغيره من الحقائق ـ الاحتمال الناشيء عن دليل ـ وحينئذ يتضح أنهم يعتمدون في هذا الدليل على مذهبهم في دلالة العام. .

ثانياً: ما نقله صاحب «مفاتيح الأصول»؛ وهو أنه الدليل الدال على العمل بخبر الواحد من غير توقف؛ وهو أن الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد، وشاع ذلك، وذاع من غير نكير، وإلا لنقل إلينا بالعادة، يجري نظيره هنا بأن يقال: لم يطلب أحد من المتنازعين في المسألة التوقف من صاحبه؛ حتى يبحث عن المعارض، والمخصص، بل سكت، أو تلقى بالقبول، وإلا لنقل إلينا؛ فصار إجماعاً على عدم البحث عن المخصص؛ على أنه يمكن أن يقال: معلوم من شأن الصحابة والتابعين أنه حين احتجاج أحدهم على صاحبه بالآية الظاهرة في معنى، أو المتناولة بعمومها الشيء؛ إذا تلا عليه الآية لم يكن يجيبه بأنه لا حجة فيها؛ فلعلها مخصوصة، أو مؤولة؛ فانظر حتى ننظر في تخصيصه وتأويله، ونصل إلى ما يئول إليه البحث من أحد المعتبرين. ونقل عن الواقفية أيضاً ما يعضد هذا فقال: ويمكن الاستدلال على الجواز؛ بأن علماء الأمصار في جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات، من غير ضميمة نفي المخصص، ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، لكان للخصم أن يقول: العام لا يكفي في إثبات هذه المسألة، ولا علم لي ببحثك عن المخصص الذي يوجب انتفاؤه دخول هذا الفرد المتنازع فيه.

وفي هذه الحجة نظر؛ للمنع من اتفاق الصحابة والتابعين على ذلك، وكيف لا، والمعظم على لزوم البحث؟! ولو كان فعل الصحابة والتابعين ثابتاً، لما خفي عليهم مع كثرة تتبعهم، وقرب عهدهم، وعلو درجتهم. .

ثالثاً: العام قطعي الدلالة على الأفراد، أو ظني الدلالة عليها ـ على الخلاف السابق ـ وعلى الرأيين فلا توقف: أما على الأول؛ فلأن العام يستفاد منه الحكم قطعاً؛ فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الثابت قطعاً على عدم احتمال المعارض احتمالاً غير معتد به؛ كما لا يتوقف في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل. وأما على الثاني؛ فلأن العام يفيد ظن الحكم الإلهي ظناً قويًا؛ فيجب العمل به من غير توقف؛ لأجل احتمال مرجوح للإجماع على العمل بالراجح. .

قال شارح «المسلم»: لقد أوقعني في العجب قول الواقفين؛ حيث جعلوا العام في حكم المجمل؛ حتى أوجبوا التوقف إلى ظهور المراد، بل جعلوه لغزاً، وكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفراداً، وهي دالة عليه قطعاً عند الحنفية، وظنًا قويًا لا يحتمل إلا احتمالاً عقليًا مرجوحاً عند غيرهم؟ وهل هذا إلا تهافت منهم؟

وبعد، فهذا عرض وجيز لأدلة الفريقين، وما قد عساه أن يَرد على كل من صاحبه من التوهين والتضعيف. والذي تطمئن النفس إليه في هذا النزاع أن الذي يتفق ومذهب القائلين بقطعية الدلالة في العام هو القول بالعمل بدون بحث عن المخصص؛ لأن أرباب هذا الرأي لا سبيل لهم إلى القول بالتوقف، وإلا فكيف يهملون الاحتمال في العام، ويحكمون بأنه قطعي الدلالة؛ نظراً إلى صيغة العام، ثم يوجبون التوقف إلى البحث، اللهم إن هذا غير مفهوم ولا مستساغ. أما الآخرون؛ وهم الذين يعترفون بقيام الاحتمال في العام؛ حتى حكموا بظنيته؛ بناء عليه؛ فإنا نختار بالنسبة لهم ذلك الاتجاه الذي سار عليه الإمام الشاطبي في موافقاته؛ من أن العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب الشريعة من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة، أو تكررت في مواطن بحسب =

....

ومعنى الاستقصاءِ: أَنْ يَجِدَ مِنْ نَفْسِهِ سُكُوناً تامًا في عَدَمِ المُخَصِّصِ؛ كَمَنْ يطلب متاعاً يَعْرِفُ مَظَانَّهُ ولا يَجِدُه؛ لأنه وإنْ كان الأصلُ/٤٩ب عَدَمَ المُخَصِّصِ إلاّ أَنَّه يجب على المجتهد غايَةَ الإِمكانِ كما في البينات.

وقال أبو بكرٍ الصَّيْرَفِيُّ:[1] لا يَجِبُ، بل يُكْتَفَى بِأَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ المُخَصِّصِ؛ بِنَاءً على الأَصْلِ، كما يُحْمَلُ اللفظُ على حقيقته بدون بَحْثٍ عن عدم إرادة المجازِ؛ بناءً على الأَصْلِ.

وفرق بينهما: بأَنَّ التخصيصَ، وإنْ كان على خلاف الأَصْلِ، إلاّ أَنَّ أكثرَ العُمُومَاتِ مُخَصَّصَةٌ، فقد عارض هذا الأصل الغالِبَ بخلاف المجاز؛ فإنه وإن كان على خلاف الأصل، إلاّ أنَّ أكثر الألفاظِ محمولَةٌ على حَقَائِقِها؛ فقد وافق الاستعمال فيها الأصل،، والله أعلم.

= الحاجة من غير تخصيص ـ فهي مجراة على عمومها بدون توقف، ولا بحث عن وجود معارض، وإن لم يكن العموم مكرراً، ولا مؤكداً، ولا منتشراً في أبواب الفقه ـ فالتمسك بمجرده فيه نظر، بل لا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه، واعتمد في ذلك على الاستقراء؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً، ولا حالاً؛ فعده العلماء أصلاً مطرداً، وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء، ولا طلب مخصص، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرر، والتأكيد من القصد إلى التعظيم التام..

وقررت الشريعة أيضاً: ﴿ألا تزر وازرة وزر أخرى﴾ فأعمل العلماء المعنى على عمومه من غير توقف، ولا بحث، وبينت بالتكرار أن لا ضرر ولا ضرار، وأن من سن سنة حسنة أو سيئة، كان له ممن اقتدى به حظ؛ إن حسناً وإن سيئاً؛ فحمل العلماء المعنى على عمومه من غير تفتيش، ولا بحث عن وجود معارض..

على أن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره ـ باحتفاف القرائن به ـ بمنزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه؛ بخلاف ما لم يكن كذلك؛ فإنه معرض الاحتمالات؛ فيجب التوقف في العمل بمقتضاه حتى يعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارض له.

وعلى الجملة؛ فالرأي في نظر الإمام الشاطبي: أن كل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفهم ذلك من مجاري الكلام ـ فهو مأخوذ على حسب عمومه، معمول به من غير توقف.

ينظر: العام لشيخنا محمد حسن.

(١) أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي، الفقيه الأصولي، تفقه على ابن سريج، قال القفال الشاشي: كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: وله مصنفات في أصول الفقه وغيرها. مات سنة ٣٣٠.

انظر: ط ابن قاضي شهبة ١/١١٦، تاريخ بغداد ٥/٤٤٩، الشيرازي ص ٩١.

الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ

الْمُخْتَارُ ـ عِنْدَنَا ـ: أَنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ، لَيْسَ بِإِثْبَاتٍ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجْهَانِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الأَلْفَاظَ تَدُلُّ عَلَى الصُّوَرِ الْمُرْتَسِمَةِ فِي الأَذْهَانِ، وَالأَحْوَالُ الذِّهْنِيَّةُ مُطَابِقَةٌ لِلأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ، وَٱلاسْتِثْنَاءُ الْمَذْكُورُ فِي اللَّفْظِ: إِنْ صَرَفْنَاهُ إِلَى الْحُكْمِ، أَفَادَ زَوَالَ الْحُكْمِ، وَإِنْ صَرَفْنَاهُ إِلَىٰ ذٰلِكَ الْعَدَمِ، أَفَادَ زَوَالَ الْعَدَمِ؛ فَحِينَئِذٍ: يُفِيدُ الثُّبُوتَ، إِلاَّ أَنَّ

[المسألة السابعة]

اتفقوا على أنَّ الاستثناءَ من الإِثْبَاتِ نَفْيٌ[1] وإنِ اختلفوا في الاستثناء من النفي، هو إثباتٌ أم لا؟

فالجمهور: على أنه إثبات.

وقال أبو حنيفة: ليس بإثباتٍ، بل مُقْتَضَاهُ خروجُ المُسْتَثْنَى من الحكم لاَ غَيْر، وساعده الفَخْرُ ههنا[2].

قوله: «ويدل عليه وجهان: الأول: أن الألفاظ تدل على الصور المُرْتَسِمَةِ في الأذهان» يعني: أنها حقيقةٌ بالوضع الأَوَّل فيها.

قوله: «والأحوال الذِّهْنِيَّةُ مطابقة للأمور الخارجية» يعني: إنِ اسْتُعْمِلَتْ فيها فهي بطريقِ المجاز.

وقد احتجَّ على هذه القضية في «المحصول» من وجهين:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الألفاظَ تَتَغَيَّرُ عند تَغَيُّرِ الصُّوَرِ الذهنية، وإن لم تتغيرْ في الخارِجِ، كما لو رأى شخصاً من بعيدٍ فَتَوَهَّمَهُ فَرَساً، فقال: هذا فَرَسٌ، فإذا تَحَقَّقَ أنَّه إنسان قال: هذا إنسان.

والثاني: أنَّ الألفاظ لو كانت موضوعةً للخارج لكانَ قَوْلُ القائِلِ: قام زيد لا يَحْتَمِلُ الكَذِبَ؛ لأنه موضوعٌ لِلنِّسْبَةِ الخارجة، ولا يحتملُ غَيْرَهُ.

أَمَّا إذا كان للنسبةِ الذِّهْنِيَّةِ فقد يُطَابِقُ الخارِجَ، وقد لا يُطَابِقُ، فَيَحْتَمِلُ الصِّدْقَ والكَذِبَ.

وجوابُ الأَوَّلِ: أن اختلافَ الصورِ الذِّهْنِيَّةِ إنما كان لاختلافِ الخَارِجِيِّ، والغَلَطِ في الحِسِّ، فهو إنما أَخْبَرَ أنه فَرَسٌ؛ لتوهم أنه أدركه محسوساً فرساً.

---

(1) ينظر: المحصول ١/ ٣/ ٥٦ الإحكام للآمدي ٢/ ٢٨٧ (٥)، شرح العضد ٢/ ١٤٢، البرهان ١/ ٣٩٧، شرح الكوكب ٣/ ٣٢٧، جمع الجوامع ٢/ ١٥، القواعد والفوائد ١٦٣، التمهيد للأسنوي (٣٩٢)، شرح التنقيح ٢٤٧، كشف الأسرار ٣/ ١٢٦، تيسير التحرير ١/ ٢٩٤، فواتح الرحموت ١/ ٣٢٦، المسودة (١٦٠)، الإبهاج ١٥٩، إرشاد الفحول ١٤٩، فتح الغفار ٢/ ١٢٤، الاستغناء للقرافي (٥٤٩).

(2) لأنه وافق الجمهور في المحصول، وخالف هنا وفي التفسير الكبير.

الأَوَّلَ أَوْلَىٰ؛ لأنَّ تَعلُّقَ اللَّفظِ بِالحُكْمِ الذِّهْنِيِّ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ، وَتَعلُّقَهُ بِالأَحْوَالِ الثَّابِتَةِ فِي الخَارِجِ: بِوَاسِطَةِ الأَحْكَامِ الذِّهْنِيَّةِ؛ فَكَانَ الأَوَّلُ أَوْلَىٰ.

وعنِ الثاني: أنَّ الكَذِبَ هو الخَبَرُ غيرُ المُطَابِقِ: فتارَةً يكونُ غير مطابق لما في الخارجِ كالإخبارِ عن قيامِهِ، وليس بقائم، لا سيما مع علمه بذلك، وتارَةً يكون لِعَدَمِ مُطَابَقَةِ ما في النَّفْسِ، وإن طابق ما في الخارج؛ كقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون ١]:

كَذَّبَهُمْ؛ لإِخْبَارِهِمْ على خلاف ما في نُفُوسِهِمْ، وإن كان الأمر من خارج/ ١٥٠أ مطابقاً.

وقد تناقض قولُه في هذه المُقَدِّمَةِ؛ فإنه ادَّعَى أنَّ تَسْمِيَةَ الحقيقةِ حَقِيقَةً مَجَازٌ في رابع درجةٍ؛

قال: فإنَّ أَصْلَها مِنْ حَقَّ الشَّيْءُ: إذا ثَبَتَ في نَفْسِهِ، ثم اسْتُعْمِلَ في الثابت ذِهْناً؛ لِمُطَابَقَتِهِ الخَارِجَ، ثم في اللَّفْظِ، لمطابقته الصُّوَرَ الذهنيةَ المطابقة للخارِجِ، ثم في اللفظة المخصوصَةِ المُسَمَّاةِ: بالحقيقة المِقابِلَةِ للمجاز.

وهو في هذا المَوْضِعِ يَدَّعِي أَنَّ الألفاظَ حَقَائِقُ في الأعيانِ، مَجَازٌ في الصُّوَرِ الذهنية.

وفي مسألة الاستثناءِ ادَّعَى عَكْسَهُ: فما أَسرَعَ ما نَسِيَ الناسُ؟!

ومِمَّا يُبْطِلُ ما ذكره: أَنَّ أسماءَ الإِشارةِ، والأعلامِ موضوعَةٌ لِلْمُعَيَّنِ الخارجِيِّ.

وأَمَّا النَّكِرَاتُ فهي الموضوعاتُ لشيءٍ في الخارجِ، ولِكُلِّ ما شابَهَهُ، بخلاف عَلَمِ الجِنْسِ؛ فإنه موضوع لِلْمَاهِيَّةِ الذهنية كأسامةَ للأسد.

والذي يُحقِّقُ، أَنَّ أكثرَ الوضعِ باعتبارِ الخارجِ - أَنَّ الاسمَ إذا كان شائعاً، يَسْتَعْمِلُهُ الخَاصُّ والعَامُّ، فَيَمْتَنِعُ حَمْلُهُ على معنى لا يُدرِكُهُ إلاَّ الخواصُّ، والماهيَّاتُ الذهنيةُ لا يُدْرِكُهَا إلاَّ الخواصُّ،، ولَفْظُ الإِنْسَانِ والفَرَسِ والبعيرِ وما أشبههما يستعمله الخاصُّ والعامُّ.

والحَقُّ أَنَّ الوَضْعَ بحسبِ الحَاجَةِ، وقد يُحْتَاجُ إلى الإِخبارِ عن أحوالِ الكُلِّيِّ والجُزْئِيِّ معاً، فدعوى اختصاصِ الوَضْعِ الأَوَّلِ بأحدهما تَحَكُّمٌ.

قوله: «والاستثناء المذكور في اللفظ إن صرفناه إلى الحكم، أفاد زوال ذلك الحكم، وإن صرفناه إلى العدم أفاد زوال ذلك العدم»، يعني بأَنَّ النفيَ والإثباتَ في نفس الأمر وَاسِطَةٌ بينهما، فَرَفْعُ كُلِّ واحِدٍ منهما يَسْتَلْزِمُ ثُبُوتَ الآخر.

أَمَّا عند الناظِرِ فبينهما وَاسِطَةٌ، وهي الوَقْفُ عن الحُكْمِ، إلاَّ أَنَّ ما ذكره يَنْتَقِضُ بما سَلَّمَهُ مِنْ أَنَّ الاستثناءَ من الإثبات نَفْيٌ.

قوله: «إلاَّ أَنَّ الأَوَّلَ أولى؛ لأَنَّ تعلُّقَ الحكم بالذِّهْنِيِّ بغيرِ وَاسِطَةٍ، وتعلُّقَهُ بالأحوالِ الثابتة في الخارج بواسطة الأحكام الذِّهْنِيَّةِ؛ فكان أولى».

هذا الترجيحُ مَبْنِيٌّ على ما قَرَّرَهُ من أَنَّ الألفاظَ حقيقةٌ في الصُّوَرِ الذِّهْنِيَّةِ، وقَدْ أبطلناهُ، وَبيَّنَّا أنه لا تَصِحُّ دعواه مطلقاً.

الثَّانِي: أَنَّنَا لَوْ قُلْنَا: «إِنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ» ـ: فَحَيْثُ لاَ يُفِيدُ الإِثْبَاتَ؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ ﷺ: «لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطُهُورٍ»، وَ«لاَ نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ» ـ يَلْزَمُ مُخَالَفَةُ الدَّلِيلِ.

- - - - - - - - - - - - - - - -

ـ قوله: «الثاني: لو قلنا إنَّ الاستثناء من النفي إثبات، فحينئذ: لا يفيد الإثباتُ؛ كما في قوله عليه الصلاة والسلام ـ: «لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطُهُورٍ»[1]، «وَلاَ نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ»[2] ـ يَلْزَمُ منه مُخَالَفَةُ

---

(١) تقدم.

(٢) أخرجه أبو داود (١/ ٦٣٥) كتاب: النكاح، باب: في الولي، حديث (٢٠٨٥) والترمذي (٣/ ٤٠٧) كتاب: النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي حديث (١١٠١) والدارمي (٢/ ١٣٧) كتاب: النكاح، باب: النهي عن النكاح بغير ولي، وأحمد (٤/ ٣٩٤، ٤١٣) والطيالسي (١/ ٣٠٥ـ منحة) رقم (١٥٥٤) وابن ماجة (١/ ٦٠٥) كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي حديث (١٨٨١) وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤)، وأبو يعلى (١٣/ ١٩٥ـ ١٩٦) رقم (٧٢٢٧)، وابن حبان (١٢٤٣ـ موارد)، والدارقطني (٣/ ٢١٨ـ ٢١٩) كتاب: النكاح، والحاكم (٢/ ١٧٠) والبيهقي (٧/ ١٠٧) وابن حزم في «المحلى» (٩/ ٤٥٢) والخطيب في «تاريخ بغداد» (٢/ ٢١٤، ٦/ ٤١، ١٣/ ٨٦) والبغوي في «شرح السنة» (٥/ ٣٢ـ بتحقيقنا) من طريق أبي إسحاق، عن أبي بردة بن أبي موسى، عن أبيه مرفوعاً.

وقال الترمذي: هذا حديث حسن.

وصححه ابن حبان.

وقد اختلف في وصل هذا الحديث وإرساله:

قال الترمذي (٣/ ٤٠٨ـ ٤٠٩).

وحَدِيثُ أبي مُوسى حَدِيثٌ فيه اخْتِلافٌ؛ رَوَاهُ إسرائيلُ، وَشرِيكُ بنُ عَبْدِ الله، وأبُو عَوَانة، وزُهير بن مُعاوية، وَقَيْس ابنُ الرَّبيع عَنْ أبي إسحاق، عن أبي بُردة، عَنْ أبي موسى، عَنِ النَّبي ﷺ.

وَرَوى أسْباط بنُ محمد وزَيْد بن حُباب، عن يُونس بن أبي إسحاق، عن أبي إسحاق، عن أبي بُردة، عن أبي موسى، عن النَّبي ﷺ.

وَرَوى أبُو عُبيدة الحدَّادُ، عَنْ يُونسَ بْنِ أبي إسْحاق، عَنْ أبي بُرْدة عَنْ أبي مُوسى، عَنِ النَّبيِّ ﷺ نَحْوَه. ولَمْ يذْكُر فيه: (عن أبي إسحاق).

وَقدْ رُوي عَنْ يُونُسَ بْنِ إسْحاقَ، عَنْ أبي إسْحاق، عَنْ أبي بُرْدة، عَنْ أبي مُوسى، عَنِ النبيِّ ﷺ أيضاً.

وَرَوى شُعْبَة والثوري، عَنْ أبي إسحاق، عَنْ أبي بُردة، عَن النَّبيِّ ﷺ: «لا نكاح إلاَّ بِوَليّ».

وَقَدْ ذكَرَ بَعْضُ أصحابِ سُفْيان عَنْ سُفيان، عَن أبي إسْحاق، عَنْ أبي بُردة عَنْ أبي مُوسَى؛ وَلاَ يَصِحُّ.

وَرِوَاية هؤلاَء الَّذين رَوَوا عَنْ أبي إسحاق، عَنْ أبي بُردة، عن أبي موسى، عن النَّبي ﷺ: «لا نِكَاحَ إلاَّ بِوَليّ» عِنْدِي ـ أصَحُّ؛ لأنَّ سماعَهُمْ مِنْ أبي إسْحَاق في أوْقَاتٍ مُخْتَلِفةٍ؛ وإنْ كانَ شُعْبَةُ والثَّوريُّ أحْفَظَ وَأثْبَتَ مِنْ جَمِيعِ هؤلاءِ الَّذِين رَوَوْا عَنْ أبي إسحاق هَذا الحديث ـ فإنَّ رِوَاية هؤلاءِ عِنْدِي أشْبَهُ؛ لأنَّ شُعْبَةَ والثَّوريَّ سَمِعا هَذا الحدِيثَ مِنْ أبي إسحاق في مَجْلسٍ وَاحِدٍ؛ وَمِمَّا يَدُلُّ على ذلِكَ ما حَدَّثَنَا مَحْمُودُ بْنُ غَيْلاَنَ قالَ: حدَّثَنا أبُو داوُدَ قَالَ: أنْبَأنا شُعْبَةُ قالَ: سَمِعْتُ سُفيانَ الثوْرِي =

= يَسْأَلُ أبَا إسحاق: أسَمِعْتَ أبا بُرْدة يَقُولُ: قالَ رسولُ الله ﷺ: «لا نِكَاحَ إلاَّ بِوَليٍّ»؟ فَقَالَ: نَعَمْ.

فَدَلَّ هَذا الحديثُ على أنّ سَمَاعَ شُعْبَة والثَّورِيّ عَنْ مَكْحُول هٰذا الْحَدِيث في وَقْتٍ واحِدٍ، وَإسْرائِيلُ هُوَ ثِقَةٌ ثَبْتٌ في أبي إسحاق.

سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ المُثَنّى يَقُول: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحمنِ بْن مَهْدِي يَقُولُ: ما فاتَنِي مِنْ حَدِيثِ الثوري عَنْ أبي إسحاق الَّذي فاتَني، إلاَّ لَمَّا اتَّكَلْتُ بِهِ عَلى إسْرائِيلَ؛ لأنَّه كانَ يأتِي بِهِ أتَمَّ.

وفي الباب عن جماعة من الصحابة؛ وهم: عائشة، وابن عباس، وعمران بن حصين، وأبو هريرة، وجابر، وابن عمر، وعلي بن أبي طالب.

حديث عائشة:

أخرجه ابن حبان في صحيحه (١٢٤٧- موارد)، وأبو داود الطيالسي (١/ ٣٠٥) رقم (١٥٥٣)، وأبو يعلى (٨/ ١٤٧) رقم (٤٦٩٢) من طريق الزهري، عن عروة، عن عائشة؛ أن النبي ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك - فهو باطل؛ فإن تشاجروا - فالسلطان ولي من لا ولي له». لفظ ابن حبان

حديث ابن عباس.

أخرجه ابن ماجة (١/ ٦٠٥) كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي حديث (١٨٨٠)، وأبو يعلى (٤/ ٣٨٦) رقم (٢٥٠٧)، والبيهقي (٧/ ١٠٦، ١٠٧) كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، من طريق حجاج، عن عكرمة، عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: لا نكاح إلا بولي.

قال البوصيري في «الزوائد» (٢/ ٨٢): هذا إسناد ضعيف؛ حجاج هو ابن أرطأة مدلس، وقد رواه بالعنعنة؛ وأيضاً لم يسمع حجاج من عكرمة، إنما يحدث عن داود بن الحصين عن عكرمة؛ قاله الإمام أحمد. اهـ.

وأخرجه الدارقطني (٣/ ٢٢١- ٢٢٢) كتاب: النكاح، حديث (١١) والبيهقي (٧/ ١٢٤) كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي مرشد؛ كلاهما من طريق عدي بن الفضل، عن عبد الله بن عثمان بن خثيم، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وأيما امرأة أنكحها ولي مسخوط عليه - فنكاحها باطل».

قال الدارقطني: رفعه عدي بن الفضل، ولم يرفعه غيره.

وقال البيهقي: كذا رواه عدي بن الفضل؛ وهو ضعيف، والصحيح موقوف.

قلت: ولم ينفرد عدي بن الفضل برفعه؛ فقد تابعه سفيان، أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٢/ ٦٤) رقم (١٢٤٨٣) من طريق سفيان، عن عبد الله بن خثيم، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس به.

وللحديث طريق آخر عن ابن عباس:

أخرجه الطبراني في «الكبير» (١١/ ١٥٥) رقم (١١٣٤٣) من طريق الربيع بن بدر ثنا النهاس بن قهم، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: لا يكون نكاح إلا بولي وشاهدين، ومهر ما كان؛ قل أم كثر.

وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ١٢٧) وقال: رواه الطبراني في «الكبير» ورواه في «الأوسط» فقال: قال رسول الله ﷺ: «البغايا اللاتي يزوجن أنفسهن، لا يجوز نكاح إلا بولي، وشاهدين، ومهر ما؛ قل أو كثر».

وأخرجه الطبراني في «الكبير أيضاً» (١١/ ١٤٢) رقم (١١٢٨٩) من طريق معمر بن سليمان الرقي، =

= عن حجاج، عن عطاء، عن ابن عباس؛ أن النبي ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولي، والسلطان ولي من لا ولي له».

حديث عمران بن الحصين:
أخرجه عبد الرزاق (٦/ ١٩٦) رقم (١٠٤٧٣)، والدارقطني (٣/ ٢٢٥) كتاب: النكاح، والبيهقي (٧/ ١٢٥) كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بشاهدين عدلين؛ كلهم من طريق عبد الله بن محرر، عن قتادة، عن الحسن، عن عمران بن الحصين مرفوعاً بلفظ: «لا نكاح إلا بولي، وشاهدي عدل».

وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ٢٨٩) وقال: رواه الطبراني في «الكبير» وفيه عبد الله بن محرر وهو متروك، وهو في «الكبير» (١٨/ ١٤٢) رقم (٢٩٩).
وأخرجه الدارقطني (٣/ ٢٢٥) كتاب: النكاح حديث (٢١) من طريق عبد الله بن المحرر، عن قتادة، عن الحسن، عن عمران بن الحصين، عن ابن مسعود مرفوعاً بمثل حديث عمران.
حديث أبي هريرة:
أخرجه ابن حبان (١٢٤٦ـ موارد) من طريق أبي عامر الخزاز، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي».
أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٦/ ٢٣٥٦)، والبيهقي (٧/ ١٢٥) كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بشاهدين عدلين.
والخطيب في «تاريخ بغداد» (٣/ ٢٤٤) من طريق المغيرة بن موسى، عن هشام بن حسان القردوسي، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «لا نكاح إلا بولي، وخاطب، وشاهدي عدل».
والمغيرة بن موسى منكر الحديث؛ قاله البخاري وأبو حاتم. ينظر: الضعفاء للبخاري (٣٤٩)، والجرح والتعديل (٨/ ٢٣٠).
وللحديث طريق آخر عن أبي هريرة:
أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٣/ ١١٠١) من طريق سليمان بن أرقم، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة مرفوعاً.
وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٤/ ٢٨٩) وقال: رواه الطبراني في «الأوسط»، وفيه سليمان بن أرقم؛ وهو متروك.
حديث جابر:
أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع الزوائد» (٤/ ٢٨٩) عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي، وشاهدي عدل».
وقال الهيثمي: رواه الطبراني في «الأوسط» من طريق محمد بن عبد الملك، عن أبي الزبير؛ فإن كان هو الواسطي الكبير ـ فهو ثقة، وإلا فلم أعرفه.
حديث ابن عمر:
أخرجه الدارقطني (٣/ ٢٢٥) كتاب: النكاح، حديث (٢٢) من طريق ثابت بن زهير؛ ثنا نافع، عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «لا نكاح إلا بولي، وشاهدي عدل».
قال الزيلعي في «نصب الراية» (٣/ ١٨٩): ثابت بن زهير. قال البخاري فيه: منكر الحديث؛ قاله ابن عدي. =

....

الدَّليلِ» يعني: أنه لو أفاد لَلَزِمَ من وُجودِ الطهارة[1] صِحَّةُ الصلاة مُطْلَقاً، ومن وُجودِ الوَلِيِّ صِحَّةُ النكاحِ مطلقاً، وليس كذلك؛ فيلزمُ مُخالَفَةُ الدليلِ.

= حديث علي بن أبي طالب:
أخرجه ابن عدي في «الكامل» (١/١٩٧) من طريق أحمد بن عبد الله اللجلاج، عن إبراهيم بن الجراح، عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة، عن خصيف، عن جابر بن عقيل، عن علي، عن النبي ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدين، من نكح بغير ولي وشاهدين؛ فنكاحه باطل».
قال ابن عدي: لم يحدث به إلا أحمد بن عبد الله هذا؛ وهو باطل.

(١) الطَّهَارَةُ: هي في اللغة: النَّزَاهَةُ والنَّظَافَةُ عن الأقذار؛ يقال: طَهُرَت المرأة من الحَيْضِ، والرَّجُلُ من الذنوب؛ بفتح الهاء وضمِّها وكسرها.
والطُّهْر: نقيض الحَيْض، والطهر: نقيض النجاسة؛ ويقال: المرأة طاهر من الحيض، وطاهرة من النجاسة.
والطُّهور بالضم: التطهُّر، وبالفتح: الماء الذي يُتَطَهَّر به؛ هذا رأي جمهور أهل اللغة؛ كما قالوا في السُّحور والسَّحور، والوُضُوء والوَضُوء، بالضم يُطْلَقُ على الفعل، وبالفتح يُطْلَقُ على ما يُتَسَحَّرُ به، وعلى الماء الذي يُتوضَّأُ به.
وقال سيبويه: الطَّهور بالفتح: يقع على الماء والمصدر معاً.
والمِطْهرة: الإناء الذي يُتَطَهَّرُ منه، والمِطْهَرَةُ: البيت الذي يتطهر فيه.
ينظر: لسان العرب ٤/٢٧١٢، ترتيب القاموس ٣/١٠٣، ١٠٤، المعجم الوسيط: ٢/٥٧٤.
واصطلاحاً:
عرفها الحنفية؛ بأنها: النَّظَافَةُ المخصوصة المتنوعة إلى وضوء وغسل وتيمُّم، وغسل البدن والثوب ونحوه.
وعند الشَّافعية: إزالَةُ حَدَثٍ، أو نَجَسٍ، أو ما في معناهما، وعلى صورتهما. وقيل أيضاً: فعل ما يترتب عليه إباحَةُ الصلاة؛ ولو من بعض الوجوه، أو ما فيه ثواب مجرد.
وعند المالكية: صِفَةٌ حكمية تُوجِبُ لموصوفها جَوَاز استباحة الصلاة به، أو فيه، أو له.
وعند الحنابلة: رفع ما يمنع الصَّلاة وما في معناها؛ من حَدَثٍ، أو نجاسة بالماء، أو رفع حكمه بالتراب.
ينظر: الدرر ١/٦، فتح الوهاب: ١/٣، شرح المهذب: ١/١٢٣، الإقناع بحاشية البيجرمي: ١/٥٨ـ ٥٩، حاشية الباجوري ١/٢٥، حاشية الدسوقي: ١/ ٣٠ـ ٣١، الكليات لأبي البقاء ص ٢٣٤.
وشرعت الطهارة؛ حَثّاً للمؤمن على النظافة؛ حتى يكون حَسَنَ البَدَنِ والمَلْبَس والمكان؛ كما هو طاهر القلب، نظيف اللسان بالإيمان والإخْلاص؛ ولذا نجد الشَّارعَ الحكيم قد أوجب الوضوء والغسل، وإزالة النجاسة؛ لطَهَارةِ البَدَنِ والثوب والمكان.
واعلم: أن الفقهاء قَدَّمُوا العِبَادات على المُعَامَلاتِ؛ اهتماماً بالأمور الدِّينية دونَ الدنيوية، وقدموا منها الطهارة؛ لأنها مفتاح الصلاة التي هي أهم العِبَادات؛ ولذلك ورد: «مِفْتاحُ الجَنَّةِ الصَّلاةُ، ومِفْتَاحُ الصلاة الطَّهور». الباجوري ١/٢٣.

أَمَّا إِذَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لاَ يُفِيدُ الإِثْبَاتَ» ـ فَحَيْثُ يَحْصُلُ الإِثْبَاتُ، لَمْ تَحْصُلْ مُخَالَفَةُ الدَّلِيلِ» بَلْ يَحْصُلُ حُكْمٌ زَائِدٌ، لَمْ يَدُلَّ اللَّفْظُ الأَوَّلُ عَلَيْهِ لاَ بِالثُّبُوتِ، وَلاَ بِالانْتِفَاءِ؛ فَكَانَ الثَّانِي أَوْلَىٰ.

فَإِنْ قَالُوا: «فَعَلَىٰ هٰذَا التَّقْدِيرِ: وَجَبَ أَنْ يَكُونَ قَوْلُنَا: «لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ اللهُ» ـ لاَ يُفِيدُ الإِقْرَارَ بِثُبُوتِ الإِلٰهِ!»:

قُلْنَا: الإِقْرَارُ بِثُبُوتِ الإِلٰهِ مَوْجُودٌ فِي بَدِيهَةِ الْعَقْلِ لِكُلِّ أَحَدٍ؛ كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان ٢٥]، وَالْمَقْصُودُ مِنْ هٰذِهِ الْكَلِمَةِ: نَفْيُ الشُّرَكَاءِ وَالأَنْدَادِ.

هذا هو الدليل الذي اعتمد عليه الحَنَفِيَّةُ.

قوله: «أما إذا قلنا: لا يفيد الإثبات فحيث يحصل الإثبات لم تَحْصُلْ مخالَفَةُ دليلٍ، بل يحصل حكم زائد لم يدل عليه اللفظ لا بالثبوت، ولا بالانتفاء».

والاعتراضُ عليهِ من وجهين:

الأَوَّلُ: أَنَّ قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا صَلاَةَ/ ٥٠ب إِلاَّ بِطُهُورٍ» لا يَحْسُنُ نَفْيُ الصلاةِ لِنَفْيِ الطهارةِ، إلاَّ عند تحقيق سَائِرِ الأركانِ، والشَّرَائِطِ وتَخَلُّفِ الطهارة فقط، وإلاَّ فالنفيُ لا يُنْفَى، وإذا كان كذلك، لَزِمَ من ثُبُوتِ الطهارةِ الصِّحَّةُ، لا مَحَالَةَ.

الثَّانِي: أَنَّا إِنَّمَا ادَّعَيْنا أَنَّ الاستثناءَ من النفي إثباتٌ، والإثباتُ أَعَمُّ من الإثبات العامِّ.

وإذا قال: «لاَ صَلاَةَ إلاَّ بِطُهُورٍ»: اقتضى نَفْيَ كُلِّ صلاةٍ عند عَدَمِ الطَّهَارَةِ مطلقاً، وقوله: «إلاَّ بطهور»: يسْتلْزَمُ من الثُّبُوتِ ولو في صورة، فَيَصْدُقُ أَنَّ الاستثناءَ من النفي إثباتٌ.

قوله: «فإن قالوا: على هذا التقدير وجب أن يكون قولنا: لا إله إلاَّ الله لا يفيد الإقرارَ بثبوت الإله»، يعني: أنه إذا لم يقتض إلاَّ خُرُوجَه من النفي ـ لم يكنْ منفِيًّا، ولا جازماً بثبوت الإلهِيَّةِ لله تعالى، فلا يكونُ إيماناً.

وهذا هو الدليلُ الذي اعتمد عليه الفُقَهَاءُ؛ فَإِنَّ تَفْرِيعَهُمْ في الفقه على ذلك في مَسْأَلَة: له عندي عَشَرَةٌ إلاَّ تسعةً إلاَّ ثمانيةً إلاَّ سبعةً إلاَّ ستةً إلاَّ خمسةً إلاَّ أربعةً إلاَّ ثلاثةً إلاَّ اثنينِ إلاَّ واحداً، فإنه تَلْزَمُهُ خَمْسَةٌ، وكذلك غَيْرُهَا.

قوله في الاعتراض على هذه الحُجَّةِ: «قلنا: الإقرارُ بثبوت الإلهِ موجودٌ في بديهة العَقْلِ لِكُلِّ أَحَدٍ؛ كما قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان ٢٥].

والمقصودُ من هذه الكلمة نَفْيُ الشَّرِيكِ والأضدادِ».

والاعتراضُ: أَنَّا لا نُسَلِّمُ أَنَّ هذهِ القَضِيَّةَ بَدهية في العقلِ لِكُلِّ أَحَدٍ؛ فَإِنَّ من الكُفَّارِ الدَّهْرِيَّةِ وقد قالوا: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا الدَّهْرُ﴾، [الجاثية ٢٤] وَمَنْ يقولُ بالعِلَّةِ أو الطبيعَةِ يَنْفِي الإلَهَ الذي نُثْبِتُهُ نَحْنُ، فقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان ٢٥] هنا ـ في حَقِّ

الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ

ٱلاسْتِثْنَاءُ الْمَذْكُورُ عَقِيبَ الْجُمَلِ

الْمُخْتَارُ ـ عِنْدَنَا ـ: أَنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ الْمَذْكُورَ عَقِيبَ الْجُمَلِ مُخْتَصٌّ بِالْجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي كُلِّ تِلْكَ الْجُمَلِ قَائِمٌ، وَمَا لأَجْلِهِ تُرِكَ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْجُمْلَةِ الوَاحِدَةِ ـ فَمَقْصُودٌ فِي سَائِرِ الجُمَلِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَبْقَى الْحُكْمُ فِي سَائِرِ الْجُمَلِ عَلَى الأَصْلِ.

طائفةٍ اعترفت بالإلهِ، وعبدتِ الأصنامَ أو الملائكة، وقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر ٣]؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم ١٠]، يعني: أنه لا شَكَّ فيه، مع العلم بأنه فَاطِرُ السمواتِ والأَرْضِ، وهذا عِلْمٌ حاصِلٌ بالنظر والاستدلالِ، لا بِبَدَاهَةِ العَقْلِ.

[الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ]

الاستثناءُ إذا تَعَقَّبَ جُمَلاً معطوفةً بالواو: لم يختلفِ الأصوليون في جوازِ عَوْدِ الاستثناءِ إلى الجميع، أو قَصْرِهِ على بَعْضِهَا، مُتَقَدِّمَةً كانت الجملة، أو متأخرةً[1].

وقد جاء عودُها إلى الجميعِ في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ [الفرقان ٦٨ـ ٦٩].

وَجَاءَ عَوْدُهُ إِلَى الأَخِيرَةِ بِاتِّفَاقٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور ٤] هٰذِهِ جُمْلَةٌ أَمْرِيَّةٌ ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور ٤]: هذه جملة

---

(١) وقال صاحب «المصادر»: الخلاف في هذه المسألة إنما نشأ من اختلافهم في الفروع من المحدود في القذف؛ هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا؟ على معنى: أنهم اختلفوا في هذه المسألة التي هي فرع، حداهم هذا الاختلاف الذي هو أصل لذلك الفرع، إلى أنهم ذهبوا فيما هو فرعُ هذا الأصل إلى مذاهب، ثم رتبوا عليه هذا الأصل؛ لأن هذا عكس الواجب؛ من حيث إن الفرع يترتب على أصله، ويستوي عليه، لا أن يترتب الأصل على فرعه، ويستوي عليه؛ فإن ذلك بمنزلة تسوية الصنجة على مقدار المبتاع في أنه غير صحيح، ولا مستقيم؛ إذ الصحيح المستقيم أن يستوي مقدار المبتاع الموزون على الصنجة المعتدلة. انتهى.

ينظر: البرهان ١/ ٣٨٨، المستصفى ٢/ ١٧٤، ١٨٠، المنخول (١٦٠)، المحصول ١/ ٣/ ٦٣، المعتمد ١/ ٢٦٤، التبصرة (١٧٢)، شرح الكوكب ٣/ ٣١٣، إرشاد الفحول (١٥٢)، شرح العضد ٢/ ١٣٩، جمع الجوامع ٢/ ١٧، تيسير التحرير ١/ ٣٠٢، فواتح الرحموت ١/ ٣٣٢، التلويح ٢/ ٣٠٣، الإحكام للآمدي ٢/ ٢٧٨، أصول السرخسي ١/ ٢٧٥، شرح المنتهى لابن الحاجب (٩٢)، الإبهاج ٢/ ١٦٢، نشر البنود ١/ ٢٥٠، المسودة (١٥٦)، الروضة (١٣٤ـ ١٣٥)، العدة ٢/ ٦٧٨، فصول البدائع للفناري ٢/ ١١٨، فتح الغفار ٢/ ١٢٨.

أَمَّا بَيَانُ الأَوَّلِ: [فَـ] هُوَ أَنَّهُ أَخْبَرَ عَنْ ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي كُلِّ تِلْكَ الْجُمَلِ، وَأَخْبَارُ الشَّرْعِ حَقٌّ وَصِدْقٌ.

تَنْبِيهٌ ﴿وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور ٤]: هذه جملة خَبَرِيَّةٌ:

ولم يَعُدِ الاستثناءُ إلى الأُولَى بالإجماعِ؛ لأنَّ الجَلْدَ حَقٌّ آدَمِيٌّ لا يَسْقُطُ بالتوبة، ، وَيَعُودُ إِلَى الأخيرة بالاتفاقِ.

وقال الشافعيُّ: ويعود أيضاً إلى الثانية؛ فَتُقْبَلُ شهادَتُه إذا تاب التَّوْبَةَ المُعْتَبَرَةَ.

ومنع أبو حنيفة: عَوْدَه إلى الثانية.

وقال القاضي: في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء ٨٣] - إنه يُمْكِنُ عَوْدُهُ إلى الجملةِ الأخيرةِ؛ لأنَّ مَنْ لم يُصِبْهُ فَضْلُ اللهِ، فلا بُدَّ أنَّ يكونَ مُتَّبِعاً للشيطان، فيعودُ إلى الأَوَّلِ، فيكون تقديرُهُ: لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يستنبطونه منه إلاَّ قليلاً.

وما ذكره مُحْتَمَلٌ، ويمكنُ عَوْدُهُ إلى الجملة الأخيرة، على معنى: ولولا فضلُ الله عليكم ورحمته ببعثَةِ محمد ﷺ لاتَّبَعْتُمُ الشيطانَ؛ لعدمِ التوفيقِ إلى الإيمانِ إلاَّ قليلاً؛ كقس بن ساعدة[1]، وأويس القرني[2]، وأمثالهما.

وإنما اختلفوا في الظهور عند عدم القرائن:

فقال الشافعي: إنه ظاهِرٌ في التعميم.

وقال أبو حنيفة: إنَّهُ ظَاهِرٌ في الاختصاصِ بالأخيرة، وهو اختيارُ الفَخْرِ.

وقال المرتضى من الشيعة بالوقفِ بالاشتراك.

وقال القاضي والغزاليُّ بالوقف بلا أدري.

وقال أبو الحسين البَصْرِيُّ: إنْ يَتَبَيَّنِ استقلالُ الأُولَى عنِ الثانية - باختلافِ نوعها، أو تبايُنِ جزئيها - فَإِلَى الأخيرةِ، وإلاَّ فإلى الجميع.

---

(١) قس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك، من بني إياد، أحد حكماء العرب، ومن كبار خطبائهم في الجاهلية، كان أسقف نجران؛ ويقال: إنه أول عربي خطب متوكئاً على سيف أو عصا، وأول من قال في كلامه: «أما بعد»؛ وكان يفد على قيصر الروم زائراً، فيكرمه ويعظمه، وهو معدود في المعمرين، طالت حياته وأدركه النبي ﷺ قبل النبوّة، ورآه في عكاظ، وسئل عنه بعد ذلك؛ فقال: يُحشر أمة وحده.

ينظر: الأعلام ٥/١٩٦، البيان والتبيين ١/٢٧، والأغاني ١٤/ ٤٠، وخزانة البغدادي ١/ ٢٦٧.

(٢) أويس بن عامر بن جزء بن مالك القرني، من بني قَرَن بن ردمان بن ناجية بن مراد: أحد النساك العباد المقدمين، من سادات التابعين، أصله من اليمن، يسكن القفار والرمال، وأدرك حياة النبي ﷺ ولم يره؛ فوفد على عمر بن الخطاب، ثم سكن الكوفة، وشهد وقعة صفين مع عليّ، ويرجح الكثيرون أنه قتل فيها.

ينظر: الأعلام ٢/ ٣٢، ابن سعد ٦/ ١١١.

أَمَّا بَيَانُ الثَّانِي: فَهُوَ أَنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ كَلاَمٌ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ؛ فَلاَ بُدَّ مِنْ تَعْلِيقِهِ بِجُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ؛ حَتَّىٰ لاَ يَصِيرَ لَغْواً، فَإِذَا عَلَّقْنَاهُ بِجُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ - فَقَدْ حَصَلَ الْمَقْصُودُ؛ فَتَعْلِيقُهُ بِسَائِرِ الْجُمَلِ يَقْتَضِي مُخَالَفَةَ الدَّلِيلِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ؛ وَإِنَّهُ لاَ يَجُوزُ.

احتجَّ الشافعيُّ بوجوه:

الأول: أنَّ احتمالَ عودِهِ إلى الجميع جَائِزٌ، ولا أَوْلَوِيَّةَ؛ فَيَعُمُّ؛ كاللَّفْظِ العَامِّ بالنسبة إلى مُسَمَّياتِهِ.

ورُدَّ: بمنع سلب الأولوية، بل عوده إلى الأخيرة أَوْلى؛ لِقُرْبه.

الثاني: أنَّ الوَاوَ العاطفةَ تُصَيِّرُ المُتعدِّدَ في حكم المُتَّحِدِ إذا فرق بين قولهم: رأيتُ زيداً وزيداً، ورأيت الزيدين.

واعْتُرِضَ: بأَنَّ هذا مُسَلَّمٌ في عطف المُفْرَدِ، والكلامُ في عطف الجُمَلِ.

الثَّالِثُ: أنه لو قال: له عندي خمسة وخمسة إلاَّ سِتَّةً - عاد إلى الجميع.

وَأُجِيبَ: بأنه عَطْفٌ في المُفْرَدِ، وبامتناعِ عودِهِ إلى الأخيرة فقط.

واحْتَجَّ المرتضى: بأنه إذا استُعْمِلَ تارَةً مع التعميم، وتارَةً مع الاختصاص، والأَصْلُ في الإطلاقِ/ ٥١ب الحقيقة - لَزِمَ الاشتراكُ.

ورُدَّ: بأن الاشتراكَ على خلاف الأصلِ أيضاً.

واحتج أيضاً: بِحُسْنِ الاستفهامِ، وهو دليلُ الاستبهامِ.

واعْتُرِضَ بأنه لِطلَبِ تعيينِ الحقيقة وَلِقطع الاحتمال.

واحْتَجَّ القَاضِي بِأَنَّهُ إِذَا تَكَافَأَتِ الأَدِلَّةُ تَعَيَّنَ الوَقْفُ.

وَرد بمنع التَّكافؤ وَبَيَان التَّرْجِيحِ.

واحتجَّ أبو حنيفة بوجوه:

الأَوَّلُ: ما أشار إليه الفَخْرُ، وهو قوله: «إِنَّ المُقْتَضِي لِثُبُوتِ الحُكْمِ في كل تلك الجملَ قائم. . .» إلى آخره.

يعني: أنَّ الجُمَلَ ظاهرة في العُمُوم، والاستثناءُ إخراجٌ وتخصيصٌ، وكلاهما على خلافِ الأَصْلِ، والاستثناءُ لا يَسْتَقِلُّ بنفسه، ولا بُدَّ من ربطِهِ بجملة، وربطهُ بواحدةٍ يَدْفَعُ الضرورةَ، وما يَثْبُتُ للضرورة يُقَدَّرُ بحسبها، فيتعيَّنُ عَوْدُهُ إلى واحدةٍ، ويختصُّ بالأخيرة لِلْقُرْبِ، فيبقى فيما عداها على الأصل.

واعْتُرِضَ: بأنَّا لا نُسَلِّمُ ظهورَ العُمُومِ مع الاستثناءِ وحرفِ العطفِ، والكلامُ إنَّما يُعْتَبَرُ بِجُمْلَتِهِ، ولا يقينَ مع احتمالِ العَوْدِ.

ولا نُسَلِّمُ أنَّ الاستثناءَ إِخْرَاجٌ بعدَ الحُكْمِ؛ بل هو إِخْرَاجٌ قَبْلَ الحُكْمِ، وإلاَّ كان قولُنا: لا إله إلاَّ الله إيماناً بعد كُفْرٍ، وقولُهُ: له عليَّ عَشَرَةٌ إلاَّ درهماً رجوعاً بعد الإقرار.

فَإِنْ قِيلَ: هٰذَا الْقَوْلُ الَّذِي اخْتَرْتُمُوهُ هُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ وَهُوَ يُسَلِّمُ أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ بِمَشِيئَةِ اللهِ تَعَالَىٰ يَعُودُ إِلَىٰ كُلِّ الجُمَلِ؛ فَالشَّرْطُ الْمَذْكُورُ عَقِيبَ الْجُمَلِ يَعُودُ إِلَى الكُلِّ.

ثُمَّ نَقُولُ: هَبْ أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ مِنَ الدَّلِيلِ يَقْتَضِي تَعَلُّقَ الاسْتِثْنَاءِ بِجُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ، فَمَا السَّبَبُ فِي تَعَلُّقِهِ بِالْجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ؟!

فالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّا نَمْنَعُ الحُكْمَ فِي الإِلْزَامَيْنِ.

وَأَمَّا السَّبَبُ فِي تَعَلُّقِ الاسْتِثْنَاءِ بِالْجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ ـ فَفِيهِ طَرِيقَانِ:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ تَعَلُّقُهُ بِالْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ ـ وَجَبَ تَعَلُّقُهُ بِالْجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ؛ كَيْلاَ يَحْصُلَ قَوْلٌ ثَالِثٌ خَارِقٌ لِلإِجْمَاعِ.

واحتجَّ أيضاً: بأنَّ الاستثناءَ لو عادَ إلى الجميعِ فإما أن يُضْمَرَ عَقِيبَ كُلِّ جملة، وهو خلافُ الأصل.

أو يُكْتَفَى بالأُخْرَى، والعَامِلُ في المُسْتَثْنَى هو العَامِلُ في المُسْتَثْنَى مِنه بواسطة «إلاَّ»؛ فيلزمُ اجتماعُ العواملِ الكثيرةِ على معمولٍ واحدٍ، وقد نَصَّ سيبويهِ على مَنْعِهِ.

واعْتُرِضَ عليه: بأَنَّا لا نُسَلِّمُ أَنَّ العَامِلَ ما ذكره؛ بلْ للنحاة فيه مَذَاهِبُ.

ولو سُلِّمَ، فلا نُسَلِّمُ امتناعَ [اجتماع] عامِلَيْنِ في مَعْمُولٍ واحد؛ فإِنَّهَا مُعَرِّفَاتٌ لا مُؤَثِّرَاتٌ.

وقول سيبويهِ يُعَارِضُهُ قَوْلُ الكسائيِّ.

قوله: «فإن قيل: هذا القول الذي اخترتموه هو قول أبي حنيفة، وأنه سلم أن الاستثناء بمشيئة الله تعالى يعود إلى الجميع والشرط المذكور عقيب الجمل» مِثَالُ ذلك قول القائل: نساؤُهُ طوالِقُ، وعَبِيدُهُ أحرارٌ، ودُورُهُ حَبْسٌ إلاَّ أن يشاء الله، أو إنْ جاءَ زيد، في الأَوَّلَيْن.

وقد سَلَّمَ أبو حنيفةَ عَوْدَهَا إلى الجميعِ، ومَنَعَ الفَخْرُ عودها في الجميع، ومَنْ سَلَّمَ فَرَّقَ بأنَّ هذا شرطٌ، وقياسُ الاستثناءِ عليه قياسٌ في اللغة، وهو ممنوع ولو سُلِّمَ؛ فلا بُدَّ من جامع، ثم الفَارِقُ أنَّ الشَّرطَ يُقَدَّرُ تَقَدُّمُهُ، بخلاف الاستثناء.

وَلِلْخَصْمِ أَنْ يُقَرِّرَ الجَمْعَ بِأَنَّ كُلَّ واحدٍ منهما مُخَصِّصٌ غيرُ مُسْتَقِلٍّ، ولا فرقَ بين قوله: «إلاَّ مَنْ تاب» أَو: إنْ لم يَتُبْ، والفَرْقُ ضعيف، فإنَّ الشرطَ إنما يقتضي تقديمه فيما هو شَرْطٌ فيه، ولا نُسَلِّمُ أنه شرطٌ في الجميع.

قوله: «وأمَّا السبب في تعلقه/ ٥٢أ بالجملة الأخيرة ـ ففيه طريقان: الأول: أنه لما ثَبَتَ تَعَلُّقُهُ بالجملة الواحدة، وَجَبَ تَعَلُّقُهُ بالجملة الأخيرة؛ لِئَلاَّ يَحْصُلَ قولٌ ثالث خارق للإجماع».

هذا إنما يَلْزَمُ الشَّافِعِيَّ.

وأما المرتضى والقاضي: فلم يُسَلِّما الانحصارَ في القولينِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْقُرْبَ يُوجِبُ هٰذَا الاخْتِصَاصَ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أُمُورٌ أَرْبَعَةٌ:

الأَوَّلُ: اتِّفَاقُ الْبَصْرِيِّينَ عَلَىٰ أَنَّهُ إِذَا اجْتَمَعَ عَلَى الْمَعْمُولِ الْوَاحِدِ عَامِلاَنِ ـ فَإِعْمَالُ الأَقْرَبِ أَوْلَى.

الثَّانِي: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي: «ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْراً وَضَرَبْتُهُ»: إِنَّ هٰذَا الضَّمِيرَ يَجِبُ عَوْدُهُ إِلَى الأَقْرَبِ؛ لأَنَّ الْقُرْبَ يُوجِبُ هٰذِهِ الأَوْلَوِيَّةَ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي قَوْلِنَا: «ضَرَبَتْ سَلْمَىٰ سُعْدَىٰ»: إِنَّهُ لَيْسَ فِي إِعْرَابِ اللَّفْظِ وَلاَ فِي مَعْنَاهُ: مَا يَجْعَلُ أَحَدَهُمَا بِالْفَاعِلِيَّةِ أَوْلَىٰ، فَاعْتَبَرُوا الْقُرْبَ، وَقَالُوا: تَعَلُّقُ الْفِعْلِ بِالْفَاعِلِ أَشَدُّ مِنْ تَعَلُّقِهِ بِالْمَفْعُولِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الأَقْرَبُ هُوَ الْفَاعِلَ.

وَالرَّابِعُ: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي قَوْلِهِمْ: «أَعْطَىٰ زَيْدٌ عَمْراً بَكْراً»: إِنَّهُ لَمَّا احْتَمَلَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ «عَمْرٍو» وَ«بَكْرٍ»: أَنْ يَكُونَ مَفْعُولاً أَوَّلَ، وَلَيْسَ فِي اللَّفْظِ مَا يَقْتَضِي التَّرْجِيحَ؛ فَوَجَبَ اعْتِبَارُ الْقُرْبِ.

قوله: «الثاني: إنَّ القُرْبَ يُوجِبُ الأولويَّةَ، ويَدُلُّ عليه أربعة وُجُوهٍ: الأول: اتِّفَاقُ البصريين على بيان كونه أولوية بإعمال الثاني لِقُرْبِهِ الثاني: أنهم قالوا في قولهم: ضَرَبَ زَيْدٌ عمراً، وَضَرَبْتُهُ: إنَّ الضمير يَعودُ إلى الآخِرِ».

هذان الوجهانِ ظاهرانِ في اعتبارِ القُرْبِ.

قوله: «الثالث: إنهم قالوا في قولهم: ضربت سَلْمَى سُعْدى: إنه ليس في إعرابِ اللفظ، ولا في معناه ما يَجْعَلُ أَحَدَهُمَا بالفاعِلِيَّةِ أولى؛ فَاعْتُبِرَ القُرْبُ»:

ويُرَدُّ عليه: أَنَّ تقديمَ المفعولِ من باب المجازِ، ولا يَصِحُّ المجازُ إلاَّ مع القرينةِ، ومتى عُدِمَتْ فقد فات شَرْطُهُ فلا يَصِحُّ، وهو الجوابُ عن الرابع، وهو حِفْظُ المراتِبِ في المفعولينِ اللَّذَيْنِ يَصِحُّ الاقتصارُ على أحدهما عند اللبس، نحو: أعطيتُ زيداً عمراً.

المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ

ٱلاسْتِثْنَاءَاتُ إِذَا تَعَدَّدَتْ: فَإِنْ كَانَ الْبَعْضُ مَعْطُوفاً عَلَى الْبَعْضِ بِحَرْفِ الْعَطْفِ ـ كَانَ الْكُلُّ عَائِداً إِلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ؛ كَقَوْلِكَ: «لِفُلاَنٍ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلاَّ خَمْسَةً وَإِلاَّ أَرْبَعَةً».

لا بُدَّ من تقديم تَوْطِئَةٍ لهذه المسألة وهي:

أَنَّ الاستثناءَ المُسْتَغْرِقَ لا يَصِحُّ بالإجماع[1]؛ لأنه نَقْضٌ، واستثناءُ الأَقَلِّ صحيحٌ بالإِجماعِ.

واستثناءُ المُسَاوِي صحيحٌ عند الأكثرين، خلافاً لابن درستويه[2] من النحاة، وأحمد بن حنبل[3]، وعبد الملك بن الماجشون[4] من الفقهاء، والقاضي من الأُصوليين.

واستثناءُ الأكثرِ بَاطِلٌ عند النُّحَاةِ، صحيحٌ عند جمهورِ الفقهاءِ.

وَمَنْ مَنَعَ المُسَاوِيَ، مَنَعَ الأكثرَ بطريق الأولى.

واحتجَّ المانِعون للمساوي وللأكثر: بأنه لم يُوجَدْ في كلامِ العَرَبِ، وما لا يوجد في كلامهم لا يكون من لُغَتِهِمْ.

قال القاضي: ولأَنَّ الاستثناءَ على خلافِ الأصل، خالفناه في الأَقَلِّ؛ لأنه في مَظِنَّةِ النسيان لحاجة الاستدراك.

---

(١) ينظر: البرهان ٢٩٦/١ المحصول ٥٣/٣/١، شرح الكوكب ٣٠٦/٣، المستصفى ١٧٢/٢، الإحكام للآمدي ٢٧٥/٢ (٣)، التبصرة (١٦٨)، التقرير والتحبير ٢٦٦/١، المسودة (١٥٥)، العدة ٦٦٧/٢، القواعد والفوائد (٢٤٧)، التمهيد للأسنوي (٣٩٥)، كشف الأسرار ١٢٢/٣، فواتح الرحموت ٣٢٣/١، تيسير التحرير ٣٠٠/١.

(٢) عبد الله بن جعفر بن محمد بن درستويه بن المرزبان، أبو محمد: من علماء اللغة، فارسي الأصل، اشتهر وتوفي ببغداد. له تصانيف كثيرة منها: «تصحيح الفصيح» يعرف بـ «شرح فصيح ثعلب»، وكتاب «الكتّاب»، و «الإرشاد» في النحو، و «معاني الشعر». ولد سنة ٢٥٨هـ، وتوفي سنة ٣٤٧هـ.

انظر: بغية الوعاة ٢٧٩، الوفيات ٢٥١/١، تاريخ بغداد ٤٢٨/٩، نزهة الألباء ٣٥٦، الأعلام ٧٦/٤.

(٣) أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، أبو عبد الله المروزي ثم البغدادي: ولد سنة ١٦٤، أخذ الفقه عن الشافعي، وسلك مسلكه، صنف المسند. قال إبراهيم الحربي: كأن الله جمع له علم الأولين والآخرين. توفي سنة ٢٤١.

انظر: طبقات ابن قاضي شهبة ٥٦/١، وحلية الأولياء ١٦١/٩، وتذكرة الحفاظ ٤٣١/٢.

(٤) عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله التيمي بالولاء، أبو مروان، ابن الماجشون: فقيه، مالكي، فصيح، دارت عليه الفتيا في زمانه، وعلى أبيه قبله، أضر في آخر عمره، وكان مولعاً بسماع الغناء في إقامته وارتحاله.

ينظر: ميزان الاعتدال ١٥٠/٢، ابن خلكان ٢٨٧/١، الأعلام ١٦٠/٤.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ ـ فَالاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي: إِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنَ الأَوَّلِ، أَوْ مُسَاوِياً لَهُ ـ عَادَ أَيْضاً إِلَى الأَوَّلِ؛ كَقَوْلِكَ: «لِفُلاَنٍ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلاَّ أَرْبَعَةَ إِلاَّ خَمْسَةً».

وهذا المعنى لا يتحقق في المساوي؛ فوجب البقاءُ على الأَصل.

احتج المُجَوِّزُونَ: بأنه لو قال: له عليَّ عشرةُ دراهمَ إلاَّ تسعةً ـ لزمه دِرْهَمٌ واحد بإجماع علماءِ الأمصارِ.

ورُدَّ: بأنه تفريعٌ على هذا المَذْهَبِ، واسْتَبْعَدَ دعوى الإجماع مع خلافِ أَحْمَدَ وَغَيْرِهِ.

قوله: لو صحَّ تخصيصُ الأكثر فيصحُّ استثناؤه؛ لأنَّ معناهما واحد.

ورُدَّ: بأنه قياسٌ في اللُّغَةِ.

قالوا: قد سُمِعَ من العرب قولُ الشاعر [من البسيط]

أَدُّوا الَّتِي نَقَصَتْ تِسْعِينَ مِنْ/٥٢ب مائَةٍ ... ثُمَّ ابْعَثُوا حَكَماً بِالْحَقِّ قَوَّالا[1]

وهو في معنى الاستثناء.

ورُدَّ: بأَنَّهُ قياس، وأيضاً فلا تَثْبُتُ هذه القاعِدَةُ ببيتِ شعرٍ غيرِ صريحٍ.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص ٨٢ ـ ٨٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر ٤٢]؛ حيث استثنى الغاوين مَرَّةً والمُخْلَصِين مَرَّةً.

وأيَّامًا كان أكثر لَزِمَ استثناءُ الأكثرِ من الأَقلّ، كيف والغاوون أَكْثَرُ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾، [يوسف: ١٠٣] ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧].

ورُدَّ عليه: أن قوله تعالى: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢] المُرَادُ منه ذُرِّيَّةُ آدَمَ ـ عليه السلام ـ؛ بدليل قوله تعالى: ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء ٦٢]، وأن المخلصين إما المَعْصُومُونَ وهم الأنبياءُ، وإما الصالحون.

وأيًا ما كان، فهو استثناءُ الأَقَلّ.

وأَمَّا قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر ٤٢]، فظاهِرٌ أَنَّ إضافَةَ العِبَادِ ههنا: إضافَةُ تشريفٍ، وهم المخلصون.

وحينئذ: يتعيَّنُ أنْ يكونَ قوله: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر ٤٢] استثناءً مُنْقَطِعاً؛ كقولك: مِنْ أين أتيت؟.

فإن قيل: فقد مَنَعَ قَوْمٌ وقوعَ الاستثناءِ المُنْقَطِعِ في القرآن والشِّعْرِ، ورَدُّوا جَمِيعَ ذلك إلى المُتَّصِلِ.

---

(١) ينظر: البيت في الاستغناء للقرافي (٥٣٨) وقال: أما البيت فلا استثناء فيه، بل معناه: أدوا المائة التي سقطت منها تسعون، ولا يلزم أن يكون سقوطها بطريق الاستثناء.

وَإِنْ [كَانَ] أَقَلَّ مِنَ الأَوَّلِ؛ كَقَوْلِكَ: «لِفُلاَنٍ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلاَّ خَمْسَةً إِلاَّ أَرْبَعَةً» - فَالاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي: إِمَّا يَكُونُ عَائِداً إِلَى ٱلاسْتِثْنَاءِ الأَوَّلِ فَقَطْ، أَوْ عَائِداً إِلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فَقَطْ، أَوْ إِلَيْهِمَا مَعاً، أَوْ لا إِلى وَاحِدٍ مِنْهُمَا:

قلنا: ذلك تَعَسُّفٌ وتَكَلُّفٌ، ولا نزاعَ في أنه وَرَدَ بعد «إلاَّ» ما لا يَنْدَرِجُ فيما قبلها.

وإنما الخلاف في أمور:

منها: أنه هل يكونُ استثناءَ حقيقةٍ أو مجازٍ؟: والصَّحِيحُ أنه مجازٌ؛ لأنهُ مُشْتَقٌّ إمَّا من التَّثَنِّي تقول: ثَنَيت من عنان الفَرَسِ إذا رَدَدْتَهُ ومنعته عن صَوْبِهِ، ولا يَتحقَّقُ هذا المعنى إلاَّ مع الاتصال.

أو مشتق من التثنية وذلك لتثنية الخبر ولا يتحقق ذلك أيضاً إلا بتقدير دُخُوله في الخَبَرِ الأَوَّلِ بالإثبات مثلاً وبالنفي في الثاني، وبالعكس.

ومنها: أن حُكْمَهُ النَّصْبُ أو البَدَلُ فيما يَتْبَعُ الجنس عند بني تميم، وهذا بَحْثٌ نَحْوِيٌّ.

ومنها: أنه إذا قال: له عليَّ مائة دينار إلاَّ ثوباً فأبو حنيفةَ يُلْزِمُهُ المائةَ، وقوله: «إلاَّ ثوباً» لاغٍ، والشَّافِعِيُّ ينظر إلى قِيمَةِ الثوبِ، فإِنْ كانتْ مُسَاوِيَةً للمائة أو أكثر أَلْغَاهُ، وإن كانت أَقَلَّ استثنى القيمةَ من المائةِ.

فَوَجْهُ المجازِ فيه: أنه بتقدير حرفٍ مضافٍ كأنه قال: له عَلَيَّ مائةُ دينارٍ إلاَّ قيمةَ ثوبٍ، والمَصِيرُ إليه أولى من التعطيلِ.

وما ذكره أبو حنيفةَ: قياس الاستثناء من غير الجِنْسِ فهو مُقَدَّرٌ بـ«لكن»، إلاَّ أنه ناقضه في استثناء الموزون من المَكِيلِ، والمَكِيل من الموزون.

عدنا إلى المسألة:

قوله: «إذا تَعَدَّدَتْ فإنْ كان البعضُ معطوفاً على البعضِ بحرف العطف، كان الكُلُّ عائداً إِلَى المُسْتَثْنَى منه» - ظاهِرٌ؛ فإنَّ مُقْتَضَى العَطْفِ جَعْلُ المُتَعَدِّد كالواحد، فَيَعُودَانِ معاً إلى الأَوَّلِ بشرط عَدَم الاستغراق.

قوله: «كقولك: لفلان عليَّ عشرة إلاَّ خمسة وإلا أربعة» /٥٣أ يعني: فيلزمه واحد؛ وهذا تفريع على صِحَّةِ استثناءِ الأكثرِ، ومَنْ مَنَعَ كان الجَمِيعُ عنده لاغياً، أو الثاني.

قوله: «وإن لم يكن كذلك فإنَّ الاستثناءَ الثاني إنْ كان أكثرَ من الأَوَّلِ أو مساوياً - عاد أيضاً إلى الأول؛ كقولك: لفلانٍ عليَّ عشرةٌ إلاَّ أربعةً إلاَّ خمسةً» يعني: لِتَعَذُّرِ استثناءِ الخمسة من الأربعة.

قوله: «وإن كان أَقَلَّ منه؛ كقولك: عليَّ عشرةٌ إلاَّ خمسةً إلاَّ أربعةً، فالاستثناءُ الثاني إمَّا أَنْ يكونَ عائداً إلى الاستثناءِ الأول فقط...» إلى آخره.

يعني: أنَّ الأصلَ اعتبارُ القُرْبِ، وإخراجُ الأَربعةِ من الخمسة مُمْكِنٌ؛ فقد اسْتَثْنَى بخمسةٍ أَخْرَجَ منها أربعةً، فيكونُ الاستثناءُ بواحدٍ، فتبقى تسعةٌ.

وَالأَوَّلُ: هُوَ ٱلْحَقُّ.

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ؛ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْقُرْبَ يُوجِبُ الرُّجْحَانَ.

وَالثَّالِثُ: بَاطِلٌ أَيْضاً؛ لأَنَّ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ مَعَ ٱلاسْتِثْنَاءِ الأَوَّلِ - لاَ بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا نَفْياً وَالآخَرُ إِثْبَاتاً، فَٱلاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي لَوْ عَادَ إِلَيْهِمَا مَعاً - وَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ، وَمِنَ الإِثْبَاتِ نَفْيٌ -: فَيَكُونُ الاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي قَدْ نَفَىٰ عَنْ أَحَدِ الأَمْرَيْنِ

قوله: «إن عوده إليهما باطل» يعني بالوجهين المُشَارِ إليهما:

أحدهما: أنَّ الاستثناءَ من النفي إثباتٌ، ومن الإثباتِ نَفْيٌ، ولو عَادَ إليهما لَزِمَ أَنْ يكونَ نفياً وإثباتاً معاً.

ورُدَّ عليه: بأنه لا مانِعَ من ذلك بالنسبة إلى أمرين.

والثَّاني: أنه إذا نفى عن أحدهما عين ما أثبته الآخر، فينجبر النقصان بالزيادة، وصار الاستثناء لغواً.

ومِمَّا يَتَّصِلُ بالتخصيص:

التخصيص بالشرط[1] وقد اخْتُلِفَ في حَدِّهِ:

قال الغزاليُّ: «هو ما يَتوقَّفُ المشروطُ عليه، ولا يَلْزَمُ من وُجُودِهِ وُجُوده».

واعْتُرِضَ عليه: بأن أَخْذَ المشروطِ في بيانِ الشرط دَوْرٌ، وبأنه ينتقض بجزء المَاهِيَّةِ، وجُزْءِ السَّبَبِ.

وقال الفَخْرُ: هو ما يَتَوَقَّفُ تأثيرُ المُؤَثِّرِ عليه، لا ذاتِهِ.

واحْتَرَزَ بقوله: «لا ذاته» من جزء الماهية.

وما ذكره لا ينعكس، فإنَّ الحياةَ شَرْطٌ في وجودِ العلم ولا تأثيرَ.

والأَوْلَى أنْ يُقَالَ: هو ما يلزم من انتفائه انتفاءُ الشيءِ وليس بمقوم.

وينقسم إلى: عَقْلِيٍّ: كالحياةِ في العلم، وشرعِيٍّ: كالطهارة في الصلاة، ولُغَوِيٍّ: وهو ما

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٣/ ٣٢٧، أحكام الآمدي ٢/ ٢٨٨، التمهيد للأسنوي ٤٠١، نهاية السول له ٢/ ٤٣٧، منهاج العقول للبدخشي ٢/ ١٢٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ٧٧، التحصيل من المحصول للأرموي ١/ ٣٨٣، المستصفى للغزالي ٢/ ١٦٣، حاشية البناني ٢/ ٢٠، الإبهاج لابن السبكي ٢/ ١٥٥، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٣/ ٤٥، حاشية العطار ٢/ ٥٥، المعتمد لأبي الحسين ١/ ٢٤٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ٢٨٠، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ١٤٥، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ٤٥٢، تقريب الوصول لابن جزيّ ٧٦، نشر البنود للشنقيطي ١/ ٢٣٨، الكوكب المنير للفتوحي ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٠. وينظر: شرح تنقيح الفصول (٨٢).

السَّابِقَيْنِ عَلَيْهِ، عَيْنَ مَا أَثْبَتَهُ الآخَرُ؛ فَيَنْجَبِرُ النُّقْصَانُ بِالزِّيَادَةِ، وَيَبْقَىٰ مَا كَانَ حَاصِلاً قَبْلَ ٱلاسْتِثْنَاءِ؛ فَيَصِيرُ [ٱلاسْتِثْنَاءُ] الثَّانِي لَغْواً.

وَٱعْلَمْ: أَنَّ هَٰذَا الْكَلاَمَ جَيِّدٌ، وَلَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَثْبُتَ أَنَّ ٱلاسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ.

الرَّابِعُ - وَهُوَ أَلاَّ يَرْجِعَ ٱلاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي لاَ إِلَى ٱلاسْتِثْنَاءِ الأَوَّلِ، وَلاَ إِلَى الْمُسْتَثْنَىٰ مِنْهُ -: فَهُوَ بَاطِلٌ بِالاتِّفَاقِ.

الْمَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ

ٱتَّفَقُوا عَلَىٰ أَنَّ حِكَايَةَ الْحَالِ لاَ تُفِيدُ الْعُمُومَ؛ وَهَٰذَا هُوَ الْحَقُّ؛ لأَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ: «إِنَّ فُلاَناً فَعَلَ كَذَا» - يَكْفِي فِي صِدْقِهِ كَوْنُ ذَٰلِكَ الْمُخْبَرِ عَنْهُ آتِياً بِذَٰلِكَ الْفِعْلِ مَرَّةً وَاحِدَةً، فَكَيْفَ يَثْبُتُ الْعُمُومُ؛ فَهَٰذَا الْكَلاَمُ حَقٌّ، وَفِيهِ بَحْثٌ:

وَهُوَ: أَنَّ جُمْهُورَ الأُصُولِيِّينَ أَثْبَتُوا إِجْمَاعَ الصَّحَابَةِ عَلَى الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَعَلَى الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ؛ لِمَا نُقِلَ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ عَمِلُوا بِخَبَرٍ مِنْ أَخْبَارِ الآحَادِ، وَبِأَنَّهُمْ قَاسُوا.

فَنَقُولُ: هَٰذِهِ حِكَايَةُ حَالٍ، فَيَكْفِي فِي صِدْقِهِ ثُبُوتُهُ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فَهَٰذَا يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ نَوْعاً مِنْ أَنْوَاعِ الْخَبَرِ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ، وَأَنَّ نَوْعاً مِنْ أَنْوَاعِ الْقِيَاسِ حُجَّةٌ، وَلاَ يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ خَبَراً وَاحِداً فَهُوَ حُجَّةٌ، وَأَنَّ كُلَّ مَا كَانَ قِيَاساً فَهُوَ حُجَّةٌ.

يَتَوَقَّفُ عليه أَمْرٌ ما، بصيغة «إن» وما في معناها، وهو المقصود ههنا.

وأكثر أحكامِهِ كأحكام الاستثناء، مِنْ عَدَمِ الاستقلالِ، ووجوب الاتصال، وجوازِ تَعَدُّدِهِ، واتحادِ المشروط والعكس، ويَصِحُّ أَنْ يكونَ وجوداً وعدماً.

ويُخَالِفُ الاستثناءَ في وجوبِ التقدم، أو أنه الأصل على رأي، بخلافِ الاستثناء. وإذا تَعَقَّبَ جملاً، فقدِ اتَّفَقَ الجمهورُ على عَوْدِهِ إلى الجميع، ومنع الفخر ذلك، وتوقف الواقفية.

[المسألة العاشرة]

[قوله]: «اتَّفَقُوا على أَنَّ حكايةَ الأحوال لا تُفِيدُ العمومَ، وهذا هو الحَقُّ؛ لأَنَّ قولَ القائل: إِنَّ فلاناً فعل كذا يكفي في صِدْقِهِ كونُ المُخْبَرِ عنه آتياً بذلك الفعلِ مَرَّةً واحِدَةً».

صوابُ التمثيل أنْ نقولَ: كان يفعل كذا/ ٥٣ب وهذا ليس على إطلاقِهِ؛ فإنَّ مِثْلَ ذلك إذا اسْتُعْمِلَ في مَعْرِضِ المدح، أو الذَّمِّ، اقتضى العُرْفُ أَنَّ ذلك مِمَّا يَكْثُرُ منه فِعْلُهُ؛ كقوله تعالى في المدح: ﴿كَانُوا۟ قَلِيلًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ﴾ [الذاريات ١٧]، وفي الذَّمِّ: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة ٧٩].

وقوله: « هذا كلام حق وفيه بحث... إلى قوله وحينئذ خرج دليلهم عن كونه حجة - أي إلى آخر ما ذكره المصنف في المسألة:

إِذَا ثَبَتَ هٰذَا ـ فَنَقُولُ: ذٰلِكَ النَّوْعُ لَمْ يُعْلَمْ أَنَّهُ أَيُّ الأَنْوَاعِ، وَعَلَىٰ هٰذَا التَّقْدِيرِ: فَلاَ نَوْعَ يُشَارُ إِلَيْهِ أَوَّلاً، وَلاَ يُعْلَمُ أَنَّهُ هَلْ هُوَ الَّذِي أَجْمَعُوا عَلَى صِحَّتِهِ أَوْ لاَ؟ وَحِينَئِذٍ: يَخْرُجُ دَلِيلُهُمْ عَنْ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً فِي إِثْبَاتِ الْخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ.

والاعتراضُ عليه: أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الجمهورَ لم يعتمدوا في تقدير الإِجماع المذكورِ على مُجَرَّدِ كونهم كانوا يَعْمَلُون **بهما**؛ بل على أَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ من الصحابة قَدْ عَمِلَ بِخَبَرِ الواحِدِ والقياسِ في وقائعَ عديدةٍ من غير تكبر مع تكرارِ ذلك منهم، وَدَوَامِهِ إلى انقراضهم عن جملتهم، وقريب من مائة سنة؛ وذلك يمنع أن يكون السُّكُوتُ من الباقين إلاَّ عن موافقة.

ومثل ذلك: إِجْمَاعٌ قاطعٌ على العَمَلِ بالقَدْرِ المشترك في الصُّوَرِ كُلِّهَا، وهو خَبَرُ العَدْلِ، أو معقولُ النَّصِّ والإِجماعِ.

خَاتِمَةٌ لِهٰذا البابِ

بذكر مسألة وهي: حَمْلُ المُطْلَقِ[1] على . . . .

---

(١) الأصل في مادة «طلق» هو: التخلية والإرسال؛ وورد في لسان العرب: بعير طَلْق، وطُلق: بغير قيد، وأطلقه فهو طَليقٌ وَمُطْلَقٌ: سرّحه، والجمع: طلقاء، والطلقاء: الأسراء العتقاء، والتطليق: التخلية والإرسال وحل العقد، ويكون الإطلاق بمعنى الترك والإرسال.

وفي معجم مقاييس اللغة: أنّ مادة «طلق» تدل على التخلية والإرسال. ومن المجاز قولهم: امرأة طالق وطالقة، إذا طلقها زوجها، وسجنوه طلْقاً: غير مقيد.

والمقيد في اللغة مأخوذ من القيد؛ استعير في كل شيء يحبس.

وتنوعت آراء الأصوليين في تعريف المطلق والمقيد؛ وذلك لاختلافهم في اعتبار كل منهما على طريقين:

الأول: من ذهب إلى التسوية بين المطلق والنكرة؛ لأن هناك شبهاً بينهما، ولما كانت النكرة تدل على الفرد الشائع؛ أي: المنتشر ـ فالمطلق عندهم يدل على الفرد الشائع؛ لأنه فرد من أفراد النكرة؛ فهو تابع لها بما تدل عليه، ومن أنصار هذا الرأي جمهور الشافعية، ومن وافقهم من العلماء؛ ومنهم: سيف الدين الآمدي، وابن الحاجب.

الثاني: وهو لجمهور الأحناف، والسبكي، والقرافي، والأصفهاني، وابن ملك، وغيرهم؛ حيث يرون أن المطلق يغاير النكرة؛ فليس ثمة شبه بين اللفظين؛ لأن النكرة تدل على الفرد الشائع، بينما المطلق يدل على الماهية المطلقة بلا قيد.

وها نحن نذكر أولاً تعريف معنى المطلق اصطلاحاً، ثم نعقبه بتعريف المقيد:

تنوعت آراء الأصوليين في تعريف المطلق؛ على مذهبين رئيسين:

المذهب الأول ـ ويمثله جمهور الشافعية، ومن وافقهم من الفقهاء الذين سووا بين المطلق والنكرة، وقد ذهب سيف الدين الآمدي إلى أن المطلق: النكرة في سياق الإثبات؛ أي: الوحدة الشائعة؛ لأن النكرة في الإثبات إنّما تنصرف إلى الفرد المنتشر.

وعرفه ابن الحاجب: بما دل على شائع في جنسه، وقد اختار هذا التعريف صاحب «التلويح»، =

وصاحب «المرآة» من الحنفية، وعبر عنه في «المرآة»؛ فقال: المطلق: وهو الشائع في جنسه.
وعرفه ابن قدامة: بأنه المتناول لواحد بعينه؛ باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، وهي النكرة في سياق الأمر.
المذهب الثاني ـ وهو مذهب الجُمْهور مِنَ الأحناف؛ ومنهم البزدوي؛ وكذلك القرافي في «التنقيح»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، و «الإبهاج شرح المنهاج».
قال البزدوي: المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات، لا بالنفي ولا بالإثبات؛ أي: أنه الدال على الماهية من حيث هي هي، ومثله للفناري في «فصول البدائع».
وقيل: المطلق هو ما لم يكن موصوفاً بصفة على حدة.
وقال القرافي: المطلق هو كل حقيقة اعتبرت من حيث هِيَ هِيَ؛ أي: أنه الدال على الماهية بلا قيد، إلا أن الإطلاق عنده أمر نسبي اعتباري؛ فقد يكون المطلق مقيداً كـ «رقبة» مطلقاً بالنظر لقيد الإيمان في المؤمنة؛ فاللفظ لا يكون مطلقاً بالوضع، وإنما نسبته إلى أمر آخر هي التي تصيره مطلقاً، وهو يشير إلى ضابط الإطلاق بما اقتصر اللفظ فيه على مسمى اللفظة المفردة؛ كـ «رقبة»، و«إنسان».
وقال ابن السبكي في «الإبهاج»: المطلق على الإطلاق هو المجرد عن جميع القيود، الدال على ماهية الشيء، من غير أن يدل على شيء من أحوالها وعوارضها.
وقال ابن السبكي في «جمع الجوامع»: المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد من وحدة أو غيرها؛ كالشيوع أو التعيين؛ فالمنفى في التعريف هو اعتبار القيد لا وجوده في الواقع ونفس الأمر؛ فإنَّه لا يتأتى وجود الماهية في الخارج إلا مقيدة، وعدم اعتبار القيد في التعريف يصدق من وجهين:
الأول: أن يوجد في الواقع؛ لكنه لا يعتبر.
الثاني: أن يوجد فقط؛ فالقيد المذكور أعمُّ من اعتبار العدم؛ لأن الكلي الطبيعي، الذي هو عبارة عن الماهية ـ له ثلاثة اعتبارات:
الأول: إما مأخوذ لا بشرط شيء، وهو المطلق عن جميع العوارض؛ فهو غير موجود في الأعيان الخارجية؛ من حيث كونها فَرْداً من الأفراد؛ كما هو مذهب أكثر العلماء، وإنما هو موجود فيها من حيث وجود شيء في الخارج تصدق عليه، وإن خالفته باعتبار المفهوم الذهني.
الثاني: أو مأخوذ بشرط شيء، وهو المسمى بالماهية المخلوطة؛ نحو: الإنسان بقيد الوحدة، وكالمقيد بهذا وأنت، وهو موجود في الأعيان الخارجية.
الثالث: أو مأخوذ بِشَرْط لا شيء، وهو غير معتبر في الأحكام؛ لعدم تحقق وجوده في الخارج مطلقاً.
ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٣/ ٤١٥، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ٣، وسلاسل الذهب للزركشي (ص ٢٨٠)، ونهاية السول للأسنوي: ٢/ ٣١٩، وزوائد الأصول له (٢٩٨)، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص ٨٢)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ١/ ٤٠٧، والمستصفى للغزالي: ٢/ ١٨٥، وحاشية البناني: ٢/ ٤٤، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٣/ ٧٦، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص ٢٦٢)، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٧٩، والمعتمد لأبي الحسين: ١/ ٢٨٨، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ٣٢٨، وميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ٥٦١، وكشف الأسرار للنسفي: ١/ ٤٢٢، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ٢/ ١٥٥، والوجيز للكراماستي (ص ١٤)، وتقريب الوصول لابن =

. . . .

\- -

المُقَيَّدِ[1]:

= جُزيّ (ص ٨٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص ١٦٤)، وشرح الكوكب المنير للفتوحي (ص ٤٢٠)، وينظر: الروضة لابن قدامة (١٣٦)، والحدود للباجي (٤٧).

(١) أما المقيد: فقد تنوعت آراء علماء الأصول في تعريفه؛ تبعاً لتنازعهم في تعريف المطلق على مذهبين هما:

الأول: وإليه ذهبت الشافعية ومن لف لفهم من العلماء؛ ومنهم: سيف الدين الآمدي، والعلامة ابن الحاجب.

وذكر الآمدي أن المقيد يطلق باعتبارين:

أحدهما: ما دلّ من الألفاظ على مدلول معين؛ كزيد، وهذا الرجل.

وثانيهما: ما دل من الألفاظ على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة؛ وذلك مثل قولنا: دينار أردني، فهو وإن كان مطلقاً في جنسه؛ من حيث إنه دينار أردني، إلا أنه في الواقع مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار، فهو مطلق من وجهٍ، مقيدٌ من وجه آخر.

وقد عرفه ابن الحاجب بما دل لا على شائع في جنسه؛ أي: أنه يخالف حد المطلق عنده. وقيل: المقيد ما دل عَلى معنًى غير شائع في نفسه، وهذا يخالف ما جرى عليه ابن الحاجب؛ لأنّه يعْني: دَلالة المقيد على المعينات؛ إذ يتَناول جميع المعارف، وما دل على شَائع في نوعه؛ كالعامّ، في حين يخرج منه ما دل على شائع في نفسه؛ كرجل مؤمن؛ فإنه شائع للمؤمنين من الرجال؛ ونحو: رقبة مؤمنة؛ فإن فيه شيوعاً للمؤمنات من الرقبات.

وعرف ابن قدامة المقيد في «روضة الناظر»: بأنه المتناول لمعين، أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه؛ كقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ في كفارة القتل خطأ: ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ حيث قيد الديةَ بالتسليم، والرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع.

ويرى ابن قدامة: أن التقييد أمر نسبي اعتباري؛ مثلما ذهب إليه القرافي تماماً؛ فقد يكون اللفظ مقيداً باعتبار، مطلقاً باعتبار آخر؛ كرقبة مؤمنة؛ مقيدة باعتبار الإيمان، مطلقة باعتبار السلامة، أو غيرها من الصفات.

الثاني: وهو مذهب الأحناف، ومنهم: البزدوي وابن ملك في «شرح المنار»، وذهب إليه من غير الحنفية القرافي، وابن السبكي في «جمع الجوامع». وخلاصة القول: فإن تعريف المقيد عندهم على خلاف تعريفهم للمطلق.

قال البزدوي: المقيد: هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة؛ أي: الدال على الماهية مع وصف زائد.

وقال القَرافي: المقيد هو كل حقيقة اعتبرت مضافة إلى غيرها؛ بمعنى الدال على الماهية بقيد الوحدة، أو غيرها من القيود، والمقيد عند الإمام القرافي أمر إضافي نسبي؛ فقد يأتي المقيد ويكون مطلقاً؛ كرقبة؛ فإنها مقيدة بالملك بالنظر للإيمان؛ وكرجل عالم؛ فإنه مقيد بالعلم، مطلق بالنسبة لصفات أخرى؛ كالجهل؛ ومثله: رقبة مؤمنة؛ مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنظر إلى صفات أخرى؛ كالذكورة والسلامة والمرض. والإمام القرافي يرى أنه إذا زيد على مدلول اللفظ المطلق مدلول آخر =

. . . .

- - - - - - - - - - - - - -

وله أحوال[1]:

أَحَدُها: اتحادُ الواقِعَةِ، فَيُحْمَلُ المُطْلَقُ على المُقَيَّدِ؛ كقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ:

= بلفظ أو بغيره ـ فإن المطلق حينئذ يصير مقيَّداً؛ وذلك مثل: رجل عالم، وحيوان ناطق، وكل مطلق عنده مقيد في ذاته إذا ما أخذ مسماه منسوباً إلى أَلْفَاظ أُخرى؛ فالرقبة لفظ مطلق، لكن الرقبة إنسان مملوك، وهو بهذا الاعتبار يكون مقيداً، والإنسان لفظ مطلق يتناول أفراداً كثيرة، لكن الإنسان حيوان ناطق؛ فالحيوانية والنطق قيدان يردان على لفظ الإنسان، والحيوان جسم حساس؛ فالجسمية والحساسية قيدان آخران، وعليه فإن كل مقيدٍ يكون مقيداً من وجه، مطلقاً من وجه آخر؛ فاللفظ لا يكون مُقَيداً بالوضع، بل إن نسبته إلى لفظ آخر هي التي تصيره مقيداً.

ينظر: البحر المحيط للزركشي ٣/ ٤٣٤، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ٣، سلاسل الذهب للزركشي ص ٢٨٠، زوائد الأصول للأسنوي ص ٢٩٨، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٨٢، التحصيل من المحصول للأرموي ١/ ٤٠٧، المستصفى للغزالي ٢/ ١٨٥، حاشية البناني ٢/ ٤٤، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٣/ ٧٦، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٢٦٢، المعتمد لأبي الحسين ١/ ٢٨٨، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ٣٣٠، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ٥٦١، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ١٥٥، الوجيز للكراماستي ص ١٤، تقريب الوصول لابن جزي ص ٨٣، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٦٤، نشر البنود للشنقيطي ١/ ٢٥٨.

وينظر: كشف الأسرار ٢/ ٢٨٦، المدخل (٢٦٠)، الروضة (١٣٦)، الحدود للباجي (٤٨).

(١) تنوعت آراء العلماء في موجب حمل المطلق على المقيد على مذاهب عدةٍ:

الأول: مذهب يرى أن موجب الحمل هو اللغة مطلقاً.

الثاني: وذهب بعض علماء الشافعية؛ إلى أن موجب الحمل هو اللغة فيما أوجبوا الحمل فيه، وهو صورة تعدد الحكم دون الحادثة.

الثالث: وذهب المحققون منهم إلى أن موجب الحمل هو القياس الصحيح.

الرابع: وذهب بعض الفقهاء إلى أن موجب الحمل هو العقل.

أما الذين ذهبوا إلى أن موجب الحمل هو اللغة مطلقاً ـ فقد استدلوا على مذهبهم؛ بأن حمل المطلق على المقيد أسلوب من أساليب أهل اللغة؛ لأن العرب تحذف وتثبت في كلامها؛ اعتماداً على ما هو مثبت في الكلام؛ وذلك نحو ما جاء من قول قيس بن الخطيم [من المنسرح]:

نَـحْـنُ بِـمَـا عِـنْـدَنـا وَأَنْـتَ بِـمَـا ... عِـنْـدَكَ رَاضٍ والـرَّأي مُـخْـتَـلِـفُ

فنرى أن الشاعر هنا قد حذف كلمة «راضون» في صدر البيت؛ لدلالة قوله في العجز: «راض» على المحذوف؛ فالشاعر يريد أن يقول: نحن بما عندنا راضون؛ فحذف خبر المبتدأ «نحن»، واكتفى بذكر خبر المبتدأ «أنت»؛ ليدل على خبر المبتدأ «نحن».

ومن أمثلة ذلك قول عمرو بن أحمد الباهلي [الطويل]:

رَمَـانـي بِـأَمْـرٍ كُـنْـتُ مِـنْـهُ وَوَالِـدي ... بَـرِيـئـاً وَمِـنْ أَجْـلِ الـطَّـوِيِّ رَمـانـي

حيث حذف الشاعر هنا كلمة «بأمر» في عجز البيت؛ لدلالة الصدر عليه، فهو يريد أن يقول: من =

. . . .

= أجل الطوى رماني بأمر.

فالمستقرىء لأساليب العرب يلمح بوضوح؛ أن الحذف إنما تستعمله العرب إذا دل دليل لفظي، أو غير لفظي على مراد المتكلم، والقرآن الكريم ذاخر بالشواهد والنماذج على ذلك؛ جرياً على أساليب العرب.

مثال ذلك: قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [فصلت: ٤٦]؛ أي: من عمل صالحاً فعمله لنفسه، ومن أساء فإساءته على نفسه؛ ومن ذلك أيضاً قوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ ۚ﴾ [الطلاق: ٤]؛ أي: واللائي لم يحضن فعدتهن ثلاثة أشهر.

وأما علماء الشافعية الذين ذهبوا إلى وجوب حمل المطلق على المقيد في صورة تعدد الحكم دون الحادثة ـ تنازعوا في موجب الحمل: فقدْ ذهبت طائفة منهم إلى أن موجب الحمل هو اللغة، من غير نظر إلى قياس أو دليل، وجعلوه من باب المحذوف؛ فإن أهل اللسان العربي يحذفون القيد في موضع؛ استناداً على دلالة ذكره في موضع آخر من الكلام؛ مثال ذلك في قوله ـ عَزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] أي: والحافظات لها؛ ومثله أيضاً قوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] أي: والذكرات الله كثيراً؛ فقد دل عليه ما سبق.

وقد رد هنا بأن المراد بالآية الكريمة: والذاكرات الله؛ حيث انصرف الكلام إلى ذكر الله مطلقاً؛ فلا يتأتى تقييده بصرفه إلى جميع أنواع الذكر؛ لأنَّ الخطاب إنما ورد في سياق المدح لهن، وإرشادهن إلى ذكر الله مطلقاً بغير قيد.

ومما ينبغي أن نذكره هنا أن طائفة من الفقهاء ينكرون حمل المطلق على المقيد من جهة اللغة، ودللوا على ذلك؛ بأن إطلاق المطلق يستلزم الأمر به، وإيقاعه دون غيره؛ فلو قلنا بتقييده باللفظ المقيد ـ لكان من الواجب أن يكون بين المطلق والمقيد صلة، وإلا فإن تقييده ليس بأولى من إطلاقه، وترجع الصلة بين المطلق والمقيد إلى اللفظ أو الحكم. أما صلة اللفظ فإنما تكون بالعطف أو الإضمار، وإن صلة كهذه غير موجودة بين المطلق والمقيد؛ بينما الصلة التي مرجعها الحكم فهي قسمان:

الأول: أن يتفق المطلق والمقيد في علة تقييد الحكم فيهما بالصفة، ولا علاقة لهذا بالتقييد باللفظ؛ لأنه من باب التقييد بالقياس.

الثاني: أن يكون الحكم فيهما مقيداً في كفارة، غير مقيد في كفارة أخرى مانعاً من التعبد؛ فإن المصلحة قدْ تكون بإيجاب التقييد فيهما، وقد تكون المصلحة في اختلافهما بذلك التقييد؛ فلو جاز لنا حمل المطلق على المقيد مع عدم وجود الصلة بينهما ـ لجاز لنا إثبات البدل لأحدهما؛ لأن الآخر قد تحقق له البدل.

وأما أهل التحقيق من الشافعية: فقد قالوا: بأن موجب الحمل هو القياس الصحيح الذي يقتضي التقييد؛ كما في تقييد «الرقبة» بالمؤمنة في آيتي الظهار والقتل.

قال الشيرازي: «وإن لم يعارض المقيد مقيدٌ آخرُ؛ كالرقبة في كفارة القتل، والرقبة في الظهار؛ قيدت بالإيمان في القتل؛ بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وأطلقت في الظهار؛ بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ﴾ [المجادلة: ٣] ـ حمل المطلق على المقيد؛ فمن أصحابنا من قال: يحمل =

= من جهة اللغة؛ أي: بمجرد ورود اللفظ من غير حاجة إلى جامع؛ لأن القرآن من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة؛ أي: أن بعضه يفسّر بعضاً؛ فإذا قيدت الرقبة في كفارة القتل بالإيمان ـ قيدت في كفارة الظهار به.

وقال بعضهم: يحمل من جهة القياس؛ أي: قياس المطلق على المقيد بجامع بينهما، وهو اتحاد الحكم؛ وهو الأصح.

وقال أصحاب الإمام أبي حنيفة: لا يجوز حمل المطلق على المقيد؛ لأن ذلك زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، وربما قالوا: لأنه حمل منصوص؛ والدليل على أنه لا يحمل من جهة اللغة أن اللفظ الوارد فيه التقييد ـ وهو القتل ـ لا يتناول المطلق وهو الظهار؛ فلا يجوز أن يحكم فيه بحكمه من غير علة؛ كلفظ البُرّ؛ لما لم يتناول الأرز ـ لم يجز أن يحكم فيه بحكمه من غير علة، فكذلك هنا. والدليل على أنه يحمل عليه بالقياس: هو أن حمل المطلق على المقيد تخصيص عموم بالقياس؛ فصار كتخصيص سائر العمومات.

وذهب بعض العلماء إلى عدم جواز الحَمْل بالقياس؛ واستدلوا على فساد ذلك الحمل بحجج تثبت ما ذهبوا إليه، بينما رأى البعض أن موجب الحمل هو العقل؛ فالعقل عندهم هو الأصل في جواز الحمل، غير أنهم لم يسوقوا حجة تؤكد ما ذهبوا إليه، ولعل هذا الرأي هو أضعف الآراء في هذه القضية.

● **شروط حَمْلِ المُطْلَقِ على المُقَيَّدِ:**

لقد اشترط من قال بحمل المطلق على المقيد عدة شروط، يجدر بنا أن نذكرها كالآتي:

١ـ اشترطوا أن تكون الذَّوات ثابتةً في كلٍّ من المطلَق والمقيد، وأن يختصّ المقيّد بكونه من باب الصفات؛ حتى يحمل المُطلق عليه؛ أما إذا كان في أحدهما زيادة أو عدد في أصل الحكم ـ فلا يجوز حمل أحدهما على الآخر؛ على سبيل المثال: إذا أوجب الشَّارع غسل أربعة أعضاء عند الوضوء، مع إيجابه المسح على عُضْوَيْن عِنْدَ التيمم ـ فقد انعقد الإجماع على عدم جواز حمل مطلق التيمم على مقيد الوضوء؛ فلا يلزم المكلف مسح أربعة أعضاء بدلاً من عضوين؛ حيث إن ذلك يعني إثبات حكم جديد، وإثبات حكم جديد يختص بالذوات دون الصفات، وجواز الحمل إنما يختص بالصفات دون الذوات، ومن الذين قالوا بهذا الشرط القفال الشاشي، وأبو حامد الإسفراييني، والماوردي، والروياني، والأبهري من المالكية.

٢ـ اشترطوا أيضاً أن يكون للمطلق أصل واحد فقط؛ وعلى سبيل المثال: اشتراط عدالة الشهود في الوصية والرجعة، مع إطلاقها في البيوع وغيرها؛ فالشهادة شرط في الجميع. أما إذا وقع المطلق بين قيدين متنافيين؛ فإن اختلف السبب لم يحمل المطلق على أحد القيدين إلا بدليل؛ فيحمل على ما دل عليه القياس من باب أَوْلَى، أو يحمل على ما قَوِيَ دليل حكمه؛ وممن ذهب إلى هذا الشرط أبو إسحاق الشيرازي، ونقل القاضي عبد الوهاب الاتفاق عليه، ونقضه الزركشي في «البحر».

٣ـ واشترطوا أن يكون حمل المطلق على المقيد في باب الأمر، أما في باب النهي والنفي ـ فلا يصح الحمل؛ إذ يلزم في النهي والنفي الإخلال باللفظ المطلق؛ فلو قال الشارع مثلاً: لا تعتق رقبة، ثم قال: لا تعتق رقبة كافرة ولا مؤمنة ـ لم يجزئه إعتاق واحدة منهما؛ وقد ذهب إلى هذا الشرط كل من الآمدي، وابن الحاجب؛ وهو الأصح؛ كما اعتبر ابن دقيق العيد هذا الشرط، وجعله شرطاً في بناء العام على الخاص. وذهب صاحب «المحصول»، وصاحب «المنهاج» إلى التسوية بين الأمر والنهي؛ فإذا قال: لا تعتق مكاتباً، ثم قال: لا تعتق مكاتباً كافراً ـ حمل الأول =

على الثاني، ويكون المنهي عنه هو إعتاق المكاتب الكافر. وأما الحمل عند الأصفهاني: فإنه لا يقتصر على قسم من الكلام دون سائر الأقسام، بل هو جائز بإطلاق؛ ولعل الأصح في هذا الباب عدم جواز الحمل في النهي والنفي.

٤ـ واشترطوا ألا يكون الحمل في باب الإباحة، وقد قال بهذا الشرط ابن دقيق العيد؛ لأنه ليس ثمة تعارض بين الدليلين حينئذ.

٥ـ أن حمل المطلق على المقيد يكون إذا تعذر الجمع بين الدليلين المطلق والمقيد، أو عندما يتعذر العمل بكل منهما في موضعه الذي جاء فيه. أما إذا أمكن الجمع بين الدليلين: المطلق والمقيد، أو العمل بكلٍ منهما في موضعه ـ فإنَّ عدم الحمل أولى من الحمل؛ لأنَّ الحمل يقتضي إلغاء العمل بأحد النصين، وإعمال النصين أولى من إهمال أحدهما؛ وقد قال بهذا الشرط ابن الرفعة.

٦ـ ألا يرد مع المقيد أمر زائد يبينه الشارع على ما ذكره في المطلق؛ بحيث يقصد بالقيد ذلك الأمر الزائد، ويذكر من أجله، فإذا ذكر المقيد ومعه زيادة مقصودة ـ فإن الحمل لا يصح؛ لأن ذكر القيد حينئذ إنما هو لأجل ذلك الأمر الخاص.

٧ـ ألا يرد دليل على عدم التقييد؛ فإن ورد دليل على ذلك، فإن الحمل لا يصح، بل يعمل بكل واحد من الدليلين في موضعه الذي ورد فيه؛ أي: يعمل بالمطلق حيثما ورد مطلقاً، ويعمل بالمقيد حيثما ورد مقيداً.

«أشكال وصور التعارض بين المُطْلق والمقيد»:

إنَّ مَدَار النزاع بين المطلق والمقيد إنما يمكن توضيحه في الأسباب المؤدية إلى تحقّق التعارض بين اللفظين: فذهبت الشافعية وأتباعهم إلى أن اتحاد الحكم في النصين موجب للتعارض بينهما؛ سواء اتَّحدَ الحُكْم فيهمَا أو اختلف؛ ففي هذه الحالة يجب الحمل، وبهذا اتسعت دائرة الحمل عندهم.

أما الأحناف: فقد ذهبوا إلى أن التعارض لا يتحقق بمجرد اتحاد الحكم، بل لا بد من اتحاد السبب إلى جانب كون الإطلاق والتقييد في الحكم؛ فموجب التعارض عندهم هو اتحاد السبب والحكم معاً، مع كون الإطلاق والتقييد في الحكم، ولا حمل بغير هذا الموجب إلا لضرورة. وأما إذا اختلف السبب والحكم عندهم فلا حمل؛ وذلك لعدم تحقق موجبه وهو التعارض؛ وكذلك إذا جاء الإطلاق والتقييد في السبب.

وقد أدى هذا النزاع بين الأصوليين في موجب التعارض بين المطلق والمقيد إلى تعدد صور ذلك التعارض؛ تبعاً لاختلاف مذاهبهم في هذا الشأن؛ لذا يجدر بنا أن نتكلم عن كل صورة من تلك الصور بالتوضيح والتفسير؛ حتى نعرف مواضع الخلاف والوفاق بين الفقهاء في هذه القضية، ونجمل هذه الصور كما يلي:

١ـ أن يتحد النصان حكماً وسبباً، والإطلاق والتقييد في الحكم.
٢ـ أن يتحد النصان حكماً وسبباً، والإطلاق والتقييد في السبب.
٣ـ أن يتحد النصان حكماً واختلافهما سبباً، والإطلاق والتقييد في الحكم.
٤ـ أن يتحد النصان سبباً واختلافهما حكماً، والإطلاق والتقييد في الحكم.
٥ـ أن يختلف النصان حكماً وسبباً، والإطلاق والتقييد في الحكم.

الصورة الأولى: اتحاد النصين حكماً وسبباً، والإطلاق والتقييد في الحكم:

ونقصد بالسبب هنا: الموضوع الذي من أجله شرع الحكم، وفي هذه الحالة يتفق النصان في =

= الحكم والسبب، ويرد الإطلاق والتقييد على الحكم وحده دون الموضوع الذي هو سبب الحكم.
ويلاحظ في هذه الصورة أن اللفظ لا يخلُو منْ ثلاثةِ أشكال: إما أن يدل على الإثبات في النصين، أو يدل على النفي، أو النهي، وتعتبر الحالتان الثانية والثالثة حالة واحدة. ويذكر الشوكاني أن العلماء اتفقوا على تقييد المطلق في هذه الصورة؛ يعني: أن العلماء اتفقوا على حمل المطلق على المقيد؛ بحيث يكون المقيد مبيناً لحكم المطلق، ومبينًا لمقصود الشارع منه؛ كما اتفق أكثر الشافعية هنا على حمل المطلق على المقيد؛ درءاً للتعارض بين النصين؛ وذلك بسبب اتحادهما في الحكم؛ كما أن اتحاد الموضوع فيهما هو أيضاً سبب في وجود التنافي بينهما، ولا يمكن دفع هذا التعارض إلا باعتبار المقيد مبيناً للمطلق؛ وذلك بحمل المطلق على المقيد، ولهذه الصورة وجوه يمكن أن نذكرها فيما يلي:

١ـ حالة الإثبات: اتفق الأئمة الأربعة، ومن لفَّ لفهم على وجوب تقييد المطلق في هذه الحالة؛ فهم يوجبون حمل المطلق على المقيد؛ باعتبار المقيد مبينًا لحكم المطلق، ومبيناً لمقصود الشارع منه. قال صاحب مختصر التحرير: «فإن كانا مثبتين، أو في معنى المثبت كالأمرِ، كأعتق في الظهار رقبة، ثم قال: أعتق رقبة مؤمنة، حمل منهما مطلق؛ ولو تواتراً على مقيد؛ ولو آحاداً عند الأئمة الأربعة وغيرهم. وذكره المجدُ إجماعاً، وحُكي فيه خلاف عند الحنفية والمالكية؛ والحَمْلُ هُنا يعْنِي: أنَّه لا يجزىء المكلف إلا أن يُعْتق رقبة مؤمنة دون غيرها من الرِّقَبات؛ حملاً لمطلق الرقبة في الأول، على قيد المؤمنة في الثاني، وإنما وجب حمل المُطْلق على المقيد هنا؛ لأن من أخذ باللفظ المقيد بالمؤمنة، يصدق عليه أنه عمل بدلالة المُطْلق، وخرج من العهدة. أما من أخذ بالمطلق فلا يصدق عليه أنه وَفَّى العمل بدلالة المقيد؛ فكان الواجب والأولى أن يجمع بين النصين؛ وذلك لا يتأتى إلا بحمل المطلق على المقيد؛ أي: باعتبار المقيد مبيناً وموضحاً مقصود الشارع باللفظ المطلق.

وقد يقول قائل: إذا كان دليل الإطلاق متواتراً والمقيد آحاداً؛ فهل يقيد الآحاد المتواتر؟ والجواب: أن هذا مبني على ما ذهب إليه الفقهاء في الزيادة على النص؛ هل تعتبر نسخاً أم لا؟

والذي يستقرىء أقوال الأصوليين ـ يجد أنهم تنازعوا في كون الزيادة على النص نسخاً؛ فقد تكون الزيادة عبادة مستقلة، أو غير مستقلة: أما العبادات المستقلة: فاتفق العلماء على أنها ليست نسخاً؛ كزيادة وجوب الزكاة مثلاً على وجوب الصلاة؛ فإيجابُ الزكاة لا ينسخ وجوب الصلاة؛ لأن النسخ يقتضي رفع الحكم وتبديله، وهنا لم يتغير حكم الصلاة المزيد عليه، بل بقي على وجوبه، واستمر إجزاؤه إلى آخره؛ لكننا نرى أنهم تنازعوا في زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس: فقد ذهب جمهور العلماء إلى القول بعدم النسخ. وقال بعض العراقيين بالنسخ؛ لأن زيادة صلاة على الخمس المفروضة تنفي الوسطية عن الوسطى؛ فيكون ذلك نسخاً للأمر بالمحافظة على الوسطى؛ بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

* **وأما العبادات غير المستقلة فهي على ثلاثة أحوال:**

أولاً: أن تكون الزيادة مع العبادة الأولى جزأين لعبادة، ولا تعتبر الأولى إذا أفردت بأن لم يضم إليها الزيادة؛ كزيادة ركعة في صلاة الفجر مثلاً.

ثانياً: أن تكون الزيادة شرطاً للأولى، ولا تجعلا جزأين لعبادة؛ كالطهارة في الطواف.

ثالثاً: أن تكون الزيادة منفية بمفهوم الأول؛ كإيجاب الزكاة في المعلوفة، بعد إيجابها في السائمة؛ فهذه هي الصور التي تنازع فيها الفقهاء على الطرق التالية: =

= **الأول**: أن الزيادة على النص ليست نسخاً؛ وهو مذهب الشافعية والحنابلة؛ وهو قول الشافعي ـ رحمه الله ـ وأبي علي، وأبي هاشم.
الثاني: الزيادة على النص تعتبر نسخاً مطلقاً؛ وهو مذهب الأحناف، ومن لف لفهم من العلماء.
الثالث: إذا كانت الزيادة ترفع بمفهوم الأول، كانت نسخاً، وإلا فلا؛ كما إذا نص الشارع مثلاً على أن في سائمة الغنم زكاة، ثم قال بعد ذلك: في المعلوفة زكاة.
الرابع: إذا أحدثت الزيادة تغييراً في المزيد عليه؛ بحيث يكون وجوده كعدمه ـ فلا اعتداد بفعله بعد الزيادة، إلا أن يستأنف، وكان ذلك نسخاً؛ كزيادة ركعة على ركعتي الفجر؛ فإن الركعتين لا تجزئان المكلف لو صلاَّهما دونَ الرّكعة. قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: إن كانت الزيادة تخرج الأصل عن اعتباره الأول؛ بحيث لا يعتد به، ولا يعتبر لو فعل وحده ـ فإنه يكون نسخاً؛ كزيادة ركوع أو سجود، وإن لم يكن كذلك؛ بأن صح فعله وحده بعد الزيادة ـ لم يكن نسخاً؛ مثل زيادة التغريب على الحد، وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف. وقال أبو الحسين البصري في «المعتمد»: إذا رفع الزائد حكماً ثبت بدليل شرعي ـ كان نسخاً؛ سواء ثبت بالمنطوق، أو بالمفهوم. أما إذا ثبت بالبراءة الأصلية؛ أي: بالدليل العقلي ـ لم يكن نسخاً؛ وهذا هو ما جرى عليه سيف الدين الآمدي، وأبو عمرو بن الحاجب.
الخامس: إذا كانت الزيادة متحدة مع المزيد عليه؛ بحيث ينتفي التعدد أو الانفصال بينهما ـ كانت نسخاً، وإلا فلا؛ كزيادة ركعة على ركعتين؛ إذ لو عدمت الركعة لم يكن للركعتين أثر؛ لأن الثلاث هي الواجبة؛ وهذا ما اختاره حجة الإسلام الغزالي قَدَّسَ الله سره.
السادس: إذا رفعت الزيادة حكماً شرعيًا ثبت بدليل شرعي ـ كان ذلك نسخاً، وإلا فلا؛ لأن ذلك هو حقيقة النسخ.
وإليك بيان مذاهب وآراء العلماء في هذه المسألة؛ فنقول: الزيادة على النص لها صورتان:
الأولى: أن تكون الزيادة نافية لما أثبته النص الأول، أو مثبتةً ما نفاه الأول، ومثل هذا يعتبر نسخاً بالاتفاق؛ مثال ذلك: تحريم الحمر الأهلية، وذي الناب من السباع، وذي المخلب من الطير، وغير ذلك؛ فقد حرم الشارع ذلك بالسُّنَّة النبوية زيادة على قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به...﴾ [الأنعام: ١٤٥] علماً بأن الآية الكريمة لا تحرم الحُمُر الأهلية، ولا ما ذكر معها؛ وعليه فإن السُّنَّة النبوية قد جاءت بهذا الحكم زيادة على النص؛ محرمة ما أباحه النص، فهي إذن ناسخة لما أباحه النص من قبل ورودها.
الثانية: ولَهَا صورتان:
١ـ أن تكون الزيادة متعلقة بالمزيد عليه، على وجه لا يكون شرطاً فيه؛ مثل زيادة تغريب الزاني البكر على جلده مائة الواردة في الحديث: «خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً؛ البكر بالبكر جلد مائة، وتغريب عام».
٢ـ أن تكون الزيادة متعلقة بالمزيد عليه، تعلق الشرط بالمشروط، وكلا الحكمين واحد؛ فالتغريب جزء لا يتجزأ من الحد؛ فزيادته على الجلد عبارة عن زيادة جزء من الحد، ومثله زيادة ركعتين في الرباعية؛ باعتبار أن الصلاة فرضت في بادىء الأمر ركعتين، ثم زيدت ركعتين أخريين في صلاة الحضر، في حين استقر الأمر على ركعتين في صلاة السفر؛ كما ورد في حديث عائشة.
أما زيادة الشرط: فمثل: زيادة وصف الإيمان في الرقبة الوارد في كفارة اليمين والظِّهَار؛ فقد مال =

= الجمهور إلى أن هذه الزيادة على النص لا تعتبر نسخاً؛ لأنها لا ترفع حكماً شرعيًا، بل رفعت الإباحة العقلية، وهي عبارة عن البراءة الأصلية، أو ما يطلق عليه عند الأصوليين باستصحاب العدم الأصلي؛ حتى يرد دليل يصرفه، والزيادة على هذه الصورة عبارة عن زيادة أمر سكت عنه النص الأول، فلم يتعرض له بالإثبات أو النفي، ونازع في هذا أبو حنيفة؛ من حيث منع أن يكون التغريب جزءًا من الحد، مع أن الحديث يوضح أن الجلد كان وحده مجزئاً، وقد دلت زيادة التغريب على عدم كفايته وحده، وهذا إنما يعتبر نسخاً؛ لأن الجلد مستقل بتمام الحد؛ بناء على أن المتواتر لا ينسخ بالآحاد؛ فإن آية الجلد متواترة، والسُّنَّة التي تفيد زيادة التغريب خبر آحاد، والإمام أبو حنيفة إنما أراد برأيه أن الزيادة نسخ، والمتواتر لا يصح أن ينسخ بخبر الواحد، وعلى هذا لم يقبل ثبوت التغريب بخبر الواحد.

أما جمهور العلماء: فقد رأوا أن شرط وصف الإيمان في الرقبة الوارد في كفارة اليمين والظِّهار ـ لا يعتبر نسخاً؛ فيجب العمل به؛ وذلك حملاً لمطلق الرقبة الوارد في كفارة اليمين، والظهار على المقيدة بالإيمان الوارد في كفارة القتل خطأ.

ومنع ذلك الإمام أبو حنيفة؛ لأن الزيادة على النص نسخ، وحمل المطلق على المقيد لا يتأتى أن يكون دليلاً على النسخ.

والحق في هذا: أنه لا تعارض بين هذا النوع من الزيادة وبين النص الأول؛ وأنه يشترط التنافي بين الناسخ والمنسوخ؛ بحيث يقتضي أحدهما خلاف ما يقتضيه الآخر، ويتعذر الجمع بينهما؛ فالزيادة هنا مسكوت عنها؛ فإن قال قائل: إن مفهوم المخالفة يدل عليه. فالجواب: أن الحنفية تمنع العمل بمفهوم المخالفة؛ فإن قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]؛ حيث لا دلالة فيه على وجود أمر آخر بدليل آخر؛ لأنه لا يدل على الحصر، وانطلاقاً من هذا؛ فإن الزيادة مسكوت عنها في النص الذي تقدم، والزيادة إنما ترفع البراءة الأصلية، لا حكماً شرعيًا ثبت بدليل شرعي، وليس من الممكن التسليم بأن قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] ـ يدل على عدم التغريب بمفهوم استقر حيناً من الزمن، ثم وردت زيادة التغريب؛ حتى يقال: إنها نسخ؛ فإن من المحتمل أن النبي ﷺ قد ذكر زيادة التغريب متصلة عند نزول آية الجلد لمجرد البيان؛ إذ ليس هناك مفهوم يفيد الاقتصار على الجلد دون التغريب؛ على أن دليل الانفصال بينهما قد ورد في السنة النبوية؛ وهو قوله ﷺ: «خذوا عني. . .» في الحديث المتقدم؛ فالسبيل إلى ذلك هو آية الحد.

ولقائل أن يقول: هل يكون الحكم واحداً إذا تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق؟ والجواب: أن العلماء قد تنوعت آراؤهم في هذه المسألة: فيرى فريق منهم أنه إذا اتفق الحكم في النصين، واتحد موجبهما ـ أي: سببهما ـ وكانا في سياق الإثبات؛ كأن ينص الشارع: أعتقوا رقبة، ثم يقول بعد ذلك: أعتقوا رقبة مؤمنة، وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق ـ كان المقيد ناسخاً للمطلق بالنسبة إلى ما يصدق عليه دون المقيد. أما إذا تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل، أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقاً، أو تقارنا، أو جهل تاريخهما ـ فقد ذهب بعض العلماء إلى حمل المطلق على المقيد؛ جمعاً بين دليلي الإطلاق والتقييد. ويرى فريق آخر أن المقيد ينسخ المطلق، إذا تأخر دليل التقييد عن وقت الخطاب به؛ تماماً كما لو تأخر عن وقت العمل به؛ بجامع التأخر في كل منهما.

ويرى فريق آخر: أن المقيد يحمل على المطلق، ولو بعد العمل بالمطلق؛ وذلك بإلغاء القيد الوارد =

فيه، وقد عللوا لذلك؛ لأن ما في المقيد جزئي من المطلق؛ فلا يقيد المطلق به، فإن ذكر فرد من أفراد العام لا يخصص العام.

وقد نوقش هذا المذهب: بأن هناك فرقاً بين جزئي من العام والخاص، وجزئي من المطلق والمقيد؛ لأن مفهوم القيد يعتبر حجة؛ فيقيد به المطلق. أما ذكر فرد من أفراد العام، الذي يعتبر من مفهوم اللقب ـ فليس بحجة إطلاقاً؛ لأن مفهوم اللقب كذلك.

ويجاب عن هذه المناقشة: بأن ذكر فرد من أفراد العام هو الذي يعتبر من قبيل مفهوم اللقب، وليس ذكره، وأيضاً فإن أي فرد من أفراد العام قد يكون صفة وليس لقباً، وحينئذ يعتبر مفهومه، ويخصص به العامُّ، وقد يكون فرداً من أفراد المطلق من مفهوم اللقب؛ كأعتق رقبة؛ أعتِق زيداً؛ فإذا عولنا على ما قالوه من الفرق المذكور ـ لم يصح القول بحمل المطلق على المقيد في مثل هذه الصورة، وحينئذ يكون الفرق مشكلاً، إلا إذا كان ذلك بحسب الغالب.

أما إذا انتفى الدليلان، فإن من قال بالمفهوم، يحمل المطلق على المقيد إذا لم يتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق، فإن تأخر المقيد نسخ ذلك المطلق بالنسبة إلى ما صدق عليه دون المقيد.

ومن نماذج حالة الإثبات: ما روي عن سعد بن أبي وقاص؛ أن رجلاً قال للرسول ﷺ: «إني أفطرت في رمضان. فقال له النبي ﷺ: أعتق رقبة، أو صم شهرين، أو أطعم ستين مسكيناً»؛ كما روى عن أبي هريرة؛ أن النبي ﷺ قال في حديث الأعرابي الذي جامع امرأته في نهار رمضان: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟».

ومن البين هنا أن موضوع الحديثين شيء واحد؛ وهو الفطر عمداً في نهار رمضان، وأن الحكم أيضاً فيهما واحد؛ وهو إيجاب صيام شهرين، لكن الوجوب في الصوم في الحديث الأول جاء مطلقاً عن قيد التتابع، ووجوبه في الثاني جاء مقيداً بقيد التتابع، وكل من الإطلاق والتقييد بالتتابع داخل على الحكم؛ وهو وجوب صيام الشهرين، لا على سبب الحكم؛ وهو التعدي على حرمة الشهر الكريم بالإفطار عمداً في نهار رمضان.

فالأحناف هنا يرون تعارضاً بين مطالبة المكلف بصيام شهرين من غير إلزام بالتتابع، وبين مطالبته بصيام شهرين متتابعين؛ فالأول يستلزم أنه يجزىء المكلف صوم شهرين متتابعين، بينما الثاني يستلزم أنه لا يجزىء المكلف إلا أن يصوم شهرين متتابعين، ولو صام شهرين غير متتابعين، فلا يخرج من العهدة، ولا يحقق به الامتثال؛ لذا فقد رأت الحنفية هنا وجوب الحمل؛ أي: تَقْييد مطلق الصوم في الحديث الأول بقيد التتابع في الحديث الثاني؛ وذلك من أجل التوفيق بين النصين؛ دفعاً للتعارض بالجمع بينهما عن طريق قصر الحكم على أحد نوعيه، دون حاجة إلى دليل من الخارج لمثل هذا الحمل.

ووافقت الشافعية الحنفية هنا على وجوب الحمل، غير أنهم يحملون الحديث الأول على الإفطار بالوقاع عمداً في نهار رمضان؛ كما هو في الحديث الثاني، وعلى هذا فإن الموضوع يكون متحداً اتحاداً تامًّا من كل وجه؛ فتكون الكفارة هنا واجبة على من أفطر بالوقاع عمداً في رمضان، دون من أفطر عمداً بطعام، أو شراب في شهر رمضان.

ومن أمثلة هذا أيضاً: قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في كفارة اليمين: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، وفي قراءة عبد الله بن مسعود: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فمن الملاحظ هنا أن الموضوع والحكم متحدان، والإطلاق والتقييد واردان على الحكم لا على سببه؛ فيحمل مطلق الأيام في الأول على الثاني المقيد بقيد التتابع؛ بمعنى: أننا نقيد الأيام المطلوب

صومها بقيد التتابع.

فالأحناف هنا يشترطون التتابع في كفارة اليمين؛ لأن قراءة عبد الله بن مسعود تصلح عندهم لتخصيص عام الكتاب، وتقييد مطلقه؛ لأنها قراءة مشهورة.

أما الشافعية ومن لف لفهم ـ: فهم لا يحفلون بغير القراءات المتواترة؛ فلا يذهبون هنا إلى حمل المطلق على المقيد؛ لأن قراءة عبد الله بن مسعود غير متواترة؛ فلا تقيد مطلق الكتاب.

٢ـ حالة النهي أو النفي:

من أمثلة هذه الصورة: قول النبي ﷺ: «لا نكاح إلا بشهود».

فإن الشافعية هنا يذهبون إلى حمل المطلق على المقيد؛ أي: مطلق الأول على الثاني، أما الأحناف فإنهم يأخذون المطلق على إطلاقه من غير تقييد، ونلاحظ أن الأحناف قد خالفوا قاعدتهم من غير وجه حق معتبر.

ثانياً: اتحاد النصين حُكماً وسبباً، والإطلاق والتقييد في السبب:

في هذه الصورة نجد أن الموضوع يكون واحداً في النصين، وكذلك الحكم فيهما واحد، لكن الإطلاق والتقييد واردان على السبب الذي من أجله شرع الحكم؛ مثال ذلك: ما رواه سيدنا عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ في صدقة الفطر؛ حيث قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين...» الحديث؛ كما روى عنه أيضاً قوله: «فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر على الذكر والأنثى، والحر والمملوك صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير...» الحديث.

حيث يلاحظ هنا أن الموضوع في النصين واحد؛ وهو زكاة الفطر، وأن الحكم فيهما واحد كذلك؛ وهو وجوب صدقة الفطر، إلا أن الإطلاق والتقييد واردان على السبب الذي يتعلق به وجوب الزكاة؛ وهو مَنْ يدخل في نفقة المزكى، أو يلي شأنه وأمره.

والواضح أيضاً: أن سبب الوجوب في الرواية الأولى، هو من ينفق عليه المزكي، ويعوله من المسلمين، وأن سببه في الرواية الثانية ـ هو من ينفق عليه المكلف، ويلي أمره مطلقاً؛ سواء كان مسلماً، أو غير مسلم.

فجمهور علماء الحنفية: لا يحملون المطلق على المقيد هنا، بل يعملون بكل واحد من النصين؛ فالمسلم وغيره في نظرهم سواء في وجوب صدقة الفطر؛ فهم إذن يوجبون على المكلف المسلم زكاة من يعولهم؛ مسلمين كانوا أو غير مسلمين، فلا يعتبرون المقيد مبيِّنا لما في المطلق؛ لأن الإطلاق والتقييد في السبب، فلا تعارض بين النصين حتى نحمل المطلق على المقيد، ونجعل المقيد بياناً لما في المطلق، فإنه يصح في نظرهم أن يكون الحكم الواحد مسبباً لعدة أسباب؛ كما هو الحال في انتقال الملك من شخص لآخر، فالانتقال في هذه الصورة حكم واحد مسبب عن أسباب عديدة؛ منها البيع، والهبة، والوصية؛ فيجب العمل عندهم بالمطلق والمقيد، وإنما ذهب الأحناف هذا المذهب؛ لما فيه من الحيطة؛ فإنّ عدم الحمل فيه خروج عن العهدة.

وهَكَذَا نَجِدُ أن الأحناف هنا لا يحملون المطلق على المقيد، بل يعملون بكل منهما في موضعه الذي ورد فيه؛ فيوجبون على المسلم أن يؤدي الزكاة عن كل من ينفق عليه ويعوله؛ مسلماً كان أو غير مسلم؛ لأنه ليس هناك تعارض بين النصين، فقد يكون للحكم الواحد أكثر من سبب، فينبغي إذن أن يعمل باللفظين؛ فقد يكون ملك العبد مطلقاً سبباً لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين، وقد يكون ملك العبد المسلم سبباً لوجوبها بالنص الآخر.

= أما علماء الشافعية والمالكية والحنابلة: فإنهم يحملون هنا المطلق على المقيد، ويجعلون المقيد في هذا الباب مبينًا لما ورد في المطلق، فهم يكتفون باتحاد الموضوع والحكم، ويكون النصان في نفس القوة؛ وهكذا نرى أنهم لا يوجبون على المسلم دفع الزكاة إلا عمن يعولهم من المسلمين.

ومن أمثلة هذا الباب قول النبي ﷺ: «في خَمْسٍ من الإبلِ زكَاةٌ»، وقوله ﷺ: «في خَمْسٍ مِنَ الإبلِ السَّائمَةِ زكَاةٌ».

إن الموضوع هنا واحد؛ وهو زكاة الإبل، والحكم فيهما متحد؛ وهو وجوب الزكاة فيهما، وإنما دخل الإطلاق والتقييد على سبب الحكم؛ وهو العدد الخاص من الإبل التي تجب فيها الزكاة، ولا يجوز هنا حمل المطلق على المقيد إلا بدليل شرعي، وقد نهض الدليل الشرعي على وجوب تقييد المطلق هنا بقول النبي ﷺ: «ليسَ فِي العَوَامِلِ والحَوامِلِ والمَعْلُوفَةِ صَدَقَةٌ».

ثالثاً: اتحاد النصين حكماً واختلافهما سبباً، والإطلاق والتقييد في الحكم:

في هذه الصورة نجد أن الحكم يتحد في النصين: المطلق والمقيد، لكن الموضوع الذي شرع الحكم من أجله يختلف، فالحكم فيهما واحد والسبب مختلف؛ مثاله: قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في كفارة القتل الخطأ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله ـ تعالى ـ في كفارة الظهار: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣].

فموضوع النَّص الأول يتعلق بالقتل خطأ، والنص الثاني يتعلق برجوع المظاهر من زوجته في ظهاره، والحكم في النصين هو تحرير الرقبة، لكن الرقبة في الأول قيدها الشارع بالإيمان، بينما أطلقها في الثاني عن أي قيد.

فعلماء الحنفية هنا لا يحملون المطلق على المقيد إلا بدليل؛ فهم يوجبون العمل بكل من النصين؛ ولهذا فإنه يجب على القاتل خطأ أن يحرر رقبة مؤمنة، ولا يجزئه تحرير غيرها من الرقاب. وأما المظاهر الذي يريد أن يعود في ظهاره ـ فيجزئه أن يحرر أي رقبة شاء من الرقبات دون تقييد بالمؤمنة، فإذا أخرج المؤمنة أجزأه، وإن أخرج كافرة أجزأه ذلك، وخرج من العهدة.

فمعظم الحنفية قد أوجبوا هنا العمل بكل نص في موضعه الذي ورد فيه؛ وذلك لعدم الحاجة إلى البيان؛ لأن حمل المطلق على المقيد عندهم إنما يكون عند الحاجة.

أما الشافعية ومن لف لفهم: فقد أوجب فريق منهم هنا حمل المطلق على المقيد؛ بناء على اتحاد النصين في الحكم، وهو وجوب تحرير رقبة، واتحاد الحكم إنما يوجد تعارضاً بين النصين، ولا يدفع هذا التعارض إلا بحمل المطلق على المقيد؛ فلا يصح عندهم أن يعتق المظاهِر رقبةً كافرة؛ كما لا يصح ذلك للقاتل خطأ.

وقد ذهبت طائفة أخرى من علماء الشافعية مذهب الحنفية؛ غير أنهم قالوا بحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة؛ لأن مراد الشارع في النصين: إنما هو التكفير عن أمر عظيم، وقد ظهر أن الشارع الحكيم قيد الرقبة في إحدى الكفارتين؛ فوجب حمل المطلق منهما على المقيد؛ وذلك من باب الاحتياط بتحقيق الانقياد بالمقيد.

ومن نماذج هذا الباب: قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في البيع: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ في مراجعة الرجل زوجه: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، فالحكم واحد في النصين؛ وهو وجوب الشهادة في الموضعين، وأن الموضوع فيهما مختلف؛ فالنص الأول موضوعه خاص بالبيع، أما الثاني فموضوعه خاص بمراجعة الرجل زوجته، لكن الشهادة في النص =

= الأول وردت مطلقة، بينما وردت في النص الثاني مقيدة بالعدالة، ولا يحمل المطلق على المقيد هنا إلا بدليل؛ فقد ورد الدليل الشرعي على اعتبار العدالة في كلا الموضعين؛ وذلك في قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾ [الحجرات: ٦].

ومن أمثلة الباب أيضاً: قوله ـ تعالى ـ في كفارة التمتع للحاج: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله ـ تعالى ـ في كفارة اليمين: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] بزيادة لفظ «متتابعات» على قراءة ابن مسعود.

رابعاً: اتحاد النصين سبباً واختلافهما حكماً، والإطلاق والتقييد في الحكم:

وفي هذه الصورة يتحد موضوع الحكم؛ بمعنى: أن السبب الذي من أجله شرع الحكم يكون واحداً في النصين، لكن الحكم فيهما يكون مختلفاً؛ فحكم الأول يخالف حكم الثاني؛ على الرغم من اتحادهما في السبب. أما الإطلاق والتقييد ـ فهما واردان هنا على الحكم لا على السبب؛ مثال ذلك قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في آية الوضوء: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ [المائدة: ٦]، وقوله ـ تعالى ـ في آية التيمم: ﴿فإن لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾ [المائدة: ٦].

فالواضح أن موضوع النصين واحد؛ أي: أن السبب الذي شُرع له الحكم متحد؛ وهو إزالة الحدث بالتطهير؛ كما أن الحكم في النصَّيْن مختلف؛ ففي النص الأول نرى أن الحكم هو وجوب غسل اليدين، وفي الثاني نرى أن الحكم هو وجوب المسح، إلا أنَّ غسل اليدين في النص الأول قد جاء مقيداً بالمرفقين، وجاء المسح في النص الثاني مطلقاً بخلوه عن أي قيد.

واجتمعت كَلِمَةُ العلماء هنا على أنه لا يحمل النص المطلق على المقيد؛ كما أوجبوا العمل بكل نص منهما في الموضع الذي ورد فيه؛ فالنص المطلق يؤخذ على إطلاقه، والمقيد على تقييده؛ ذلك لأن الحمل إنما يكون عند تحقق موجبه، وهو التعارض الناشيء عن اختلاف الحكمين، ولا تعارض هنا بين النصين، ولا عبرة باتحاد السبب فيهما ما دام أن الحكم فيهما مختلف؛ وعلى هذا، فإن المطلق لا يحمل على المقيد في هذه الصورة، إلا إذا دل دليل شرعي على وجوب الحمل، ولا دليل يدل على ذلك.

وقد نازع في هذا بعض الشافعية، وتدل ظاهر الرواية عند الحنفية أن المطلق هنا يحمل على المقيد؛ فيجب مسح اليدين إلى المرفقين عند التيمم؛ فقد روى أبو أمامة، وابن عمر؛ أن رسول الله ﷺ قال: «التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين»؛ وهذا ما ذهب إليه الشافعية في مذهبهم.

أما علماء المالكية والحنابلة: فقد عملوا هنا بالمطلق على إطلاقه، وجعلوا التيمم الواجب إلى الكوعين؛ بسبب أن الحديث عندهم لم يصح؛ حتى إن الإمام أحمد يقول: من قال: إن التيمم إلى المرفقين، فإنما هو شيء زاده من عنده.

خامساً: اختلاف النصين حكماً وسبباً، والإطلاق والتقييد في الحكم:

في هذه الصورة يكون النصان مختلفين في الموضوع والحكم معاً؛ فالسبب الذي شرع من أجله الحكم غير متحد، وكذلك الحكم ليس واحداً في الموضعين، أما الإطلاق والتقييد هنا ـ فواردان على الحكم.

واتفق جمهور العلماء هنا على عدم حمل المطلق على المقيد؛ بسبب عدم التعارض بين النصين، وينشأ عدم التعارض هذا عن انتفاء الارتباط بينهما؛ فلا حاجة إذن لجعل المقيد هنا مبيناً للمطلق، =

«لاَ نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ وَشُهُودٍ»(١)، وقوله مرة: «إِلاَّ بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ»، فإنَّهُ تقييدٌ لِلشَّهَادَةِ بالعدالة، وجَمْعُ الشهود في الأول؛ لاشتراطه في الجنس.

الحالة الثانية:

اختلافُ المُوجَبِ واتحادُ المُوجِبِ؛ كتقييد الرَّقَبَةِ في كَفَّارَةِ القتل بالإِيمَانِ، وإطلاقها في الظِّهَارِ:

فمذهبُ الشافعيَّةِ: حَمْلُ المطلق على المقيد واختلفوا فيه:

فمنهم: مَن شَرَطَ الجَامِعَ.

ومنهم مَنْ قال: لا يُحْتَاجُ إليه؛ وكأنه يقول: إذا قَيَّدَ الشَّارعُ الرَّقَبَةَ أَوَّلاً بصفة من سلامة أو إيمان، ثم ذَكَرَهَا مَرَّةً أُخْرَى فَكَأَنَّ المُتَقَدِّمَ صار معهوداً فَيُحْمَلُ عليه.

أَوْ أَنَّ الأولَ قدْرٌ عُرْفاً للشرعِ، وهنا يَقْوَى إذا تَكَرَّرَ المُقَيَّدُ أَوَّلاً مراراً.

وقد قَيَّدَ الرقبةَ بالإيمان ثلاثَ مراتٍ في آية القَتْلِ،، واختيارُ المُحَقِّقِينَ أَنَّهُ لا بُدَّ من جامعٍ.

الحالة الثالثة:

اتحاد الموجب واختلاف الموجب، كاشتراط الإيمانِ في الرَّقَبَةِ، وإِطْلاَقِ طعام المسكينِ مع اتحادِ السَّبَبِ: كالظِّهَارِ مثلاً، فهل يُقَيَّدُ المسكينُ بالإيمانِ؟ الخلافُ فيها كالَّتِي قبلها.

وكذلك تقييدُ الإِطْعَامِ بأقلِّ المُيَسَّرِ، لتقييدِ الإِعْتَاقِ به والصِّيَامِ.

= بل يؤخذ كل من النصين على ما هو عليه؛ فيعمل بالمطلق على إطلاقه، وبالمقيد على تقييده.

الأمثلة التي ندلل بها على هذا الباب: قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في حد السرقة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ في آية الوضوء: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾.... [المائدة: ٦].

فالواضح في هذين النصين: أنَّ لفظ الأيدي في النص الأول قد جاء مطلقاً عن أي قيد، وأنه في الثاني قد جاء مقيداً بالمرافق، وظاهر لنا أن الحكم في النصين مختلف؛ فحكم النص الأول هو وجوب قطع يد السارق، وفي النص الثاني الحكم هو وجوب غسل اليدين؛ كما أنه اختلف السبب الذي شرع له الحكم في النصين؛ فنجد في النص الأول أنَّ سبب قطع يد السارق هو السرقة، ونجد في النص الثاني أن سبب غسل اليدين هو القيام إلى الصلاة، فالارتباط بين النصين غير موجود، فلا تعارض بينهما إذن؛ وعلى هذا فلا يحمل المطلق هنا على المقيد؛ لانتفاء موجبه وهو التعارض، بل يؤخذ كل من النصين، ويعمل به في الموضع الذي ورد فيه.

ومن الأمثلة التي ندلل بها على هذا الباب: قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في كفارة القتل الخطأ: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله ـ تعالى ـ في كفارة اليمين: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

(١) تقدم تخريجه.

وأبو حنيفةَ يَزْعُمُ أنَّ تقييدَ المُطْلَقِ زِيَادَةٌ على نَصٍّ/ ١٥٤أ القرآن، وأَنَّ بين المُطْلَقِ والمُقَيَّدِ تنافياً، فيكونُ نسخاً؛ والقرآنُ لا يُنْسَخُ بالقياس.

والحقُّ: أنَّ إجْزَاءَ الرَّقَبَةِ الكافرةِ عند الإطلاقِ لم يكنْ من إشعارِ اللفظ؛ وإنما كان من عَدَمِ دليلٍ، فَرَفْعُهُ لا يكونُ نسخاً، ثم لو سُلِّمَ إشعارُهُ بإجزاءِ كُلِّ رقبة، وأَنَّ تقييدَهُ بالإيمانِ ـ يُخْرِجُ بَعْضَ الرقابِ عن الإجْزَاءِ، فلا يَزِيدُ إشعارُهُ على إشعارِ العامِّ بأفرادِهِ، وقد جُوِّزَ تخصيصُهُ بخبر الواحِدِ، والقياسِ، وقد نَاقَضَ ما أَصَّلَهُ؛ فإنه قَيَّدَ الرقبةَ بالسلامة، وقيد: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النساء ٣٦] في آية الغنيمة بالفقر.

فرع:

إذا قُيِّدَ في مَحَلَّيْنِ بمتقابلينِ، ثم أُطْلِقَ في موضع آخرَ، فلا يُقَيَّدُ في أَحَدِهِمَا لا بترجيح؛ كما قَيَّدَ الشارعُ الصومَ في الظهارِ بالتتابُعِ، وقَيَّدهُ في التَّمَتُّعِ بالتفريقِ، وأطلقه في كَفَّارَةِ اليمينِ، فلا يُحْمَلُ على أَحَدِهِمَا إلاَّ بِمُرَجِّحٍ.

الحالة الرابعة:

اختلاف المُوجَب والمُوجِب، فلا خِلاَفَ على أَنَّ أَحَدَهُمَا لا يُحْمَلُ على الآخرِ إلاَّ بجامعٍ، والله أعلم.

ومِمَّا يَعْرِضُ لألفاظِ الكتاب العزيز والسُّنَّةِ: الإجمالُ، والبَيَانُ، وقد اختلف الأصوليون في حَدِّ البيانِ[1]:

فقال الصيرفيُّ: هو إخراجُ الشيءِ من حَيِّزِ الإشْكَالِ إلى حَيزِ التَّجَلِّي والوُضُوحِ.

واعْتُرِضَ عليه: بأنه غَيْرُ جامع؛ فإنَّهُ لا يَتَنَاوَلُ إلاَّ بيانَ ما سبق إشكالُه.

ونُوقِشَ أيضاً: باستعمال الخُروجِ والحَيِّزِ في المعاني، وهو مَجَازٌ، لا سيما مع اختلافِ المُتَكَلِّمِينَ في حقيقة الحَيِّزِ ما هو؟ وبأنه اشتملَ على زيادَةٍ مُسْتَغْنًى عنها، وهي قوله: والوضوح، وهو التجلي.

وقيل في حده: إنَّهُ العِلْمُ.

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٣/ ٤٧٧، البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٥٩، سلاسل الذهب للزركشي ص ٢٧٣، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٢، التمهيد للأسنوي ص ٤٢٩، نهاية السول للأسنوي ٢/ ٥٢٤، زوائد الأصول للأسنوي (٣٠٠)، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (٨٦)، التحصيل من المحصول للأرموي ١/ ٤١٨، المنخول للغزالي (٦٣)، المستصفى للغزالي (١/ ٣٦٤ الإبهاج لابن السبكي ٢/ ٢١٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ١٠٠، المعتمد لأبي الحسين ١/ ٢٩٣، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ٢٥٠، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/ ١٦٢، شرح مختصر المنار للكوراني (٨٩)، الوجيز للكراماستي (١٩)، الموافقات للشاطبي ٣/ ٣٠٨، ميزان الأصول للسمرقندي ١/ ٥٠٧، إرشاد الفحول للشوكاني (١٦٧)، نشر البنود للشنقيطي ١/ ٢٧١، الكوكب المنير للفتوحي (٤٣٤)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٣/ ٣٨).

وَرُدَّ: بِأَنَّهُ ثمرةُ البيانِ لا نَفْسُهُ.

وقال القاضي: هو الدَّلِيلُ.

ونُوقِشَ: بِأَنَّ الدليلَ في عُرْفِ العلماءِ يَخْتَصُّ بما يُفِيدُ التصديقَ، فيخرجُ منه بيانُ التَّصَوُّرِ، وحملُ قولِهِ على الدليلِ اللُّغَوِيِّ، وهو المرشد.

والأولى أنْ يقالَ: البَيانُ هو الخِطَابُ المُسْتَقِلُّ بإفادَةِ المُرَادِ منه.

والإجمالُ: مُقَابَلَةٌ مع استواءِ الاحتمالِ. وهما بالحقيقة حَدُّ المُبَيَّنِ والمُجْمَلِ، لا البيانِ والإجمالِ.

ومنهم من حَدَّ الإجمالَ، بأنه: اللَّفْظُ الَّذي لا يُفْهَمُ منه شَيْءٌ[1].

ونقض بالمهمل.

ثم الإجمالُ قد يكونُ بسببِ الاشتراكِ؛ كالقُرْءِ لِلطُّهْرِ والحَيْضِ، أو التصريفِ كالمُخْتَارِ للفاعل والمفعول أو التركيبِ؛ كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة ٢٣٧]، لِتَرَدُّدِهِ بين الوَلِيِّ الخاصِّ والزوجِ والإضمارِ؛ كقولِهِ تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة ٢٣] الضميرُ مُتَرَدِّدٌ بين القرآن العزيز/ ٥٤ب والنبي ﷺ.

أو لاستواءِ جِهاتِ المجازِ عند تَعَذُّرِ إرادَةِ الحقيقة.

أو لِغَلَبَةِ استعمالِ المجازِ، بحيث ساوى الحقيقةَ؛ كلفظِ النِّكَاحِ؛ فإنه حقيقةٌ في الوطءِ، مجازٌ في العَقْدِ الذي هو سَبَبُهُ إلاَّ أنه كثيرٌ، ولم يَتَرَجَّحْ على الحقيقةِ.

ومن وجوه الإِجْمَالِ: تخصيصُ العَامِّ بصفة مجهولةٍ؛ كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١] قبل البيان.

---

(١) ينظر: البرهان لإمام الحرمين ١/٤١٩، البحر المحيط للزركشي ٣/٤٥٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/٧، التمهيد للأسنوي ص ٤٢٩، نهاية السول له ٢/٥٠٨، زوائد الأصول له ص ٣٠٠، منهاج العقول للبدخشي ٢/١٩٦، التحصيل من المحصول للأرموي ١/٤١٣، المنخول للغزالي ص ١٦٨، المستصفى له ١/٣٤٥، حاشية البناني ٢/٥٨، الإبهاج لابن السبكي ٢/٢٠٦، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٣/١٠٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٩٣، المعتمد لأبي الحسين ١/٢٩٢، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص ٢٨٣، ميزان الأصول للسمرقندي ١/٥١١، كشف الأسرار للنسفي ١/٢١٨، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/٧٧، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٢/١٢٦، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٩٥، الموافقات للشاطبي ٣/٣٠٨، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٦٧، شرح مختصر المنار للكوراني ص ٥٥، نشر البنود للشنقيطي ١/٢٦٧، شرح الكوكب المنير للفتوحي ص ٤٢٧، معجم مقاييس اللغة ١/٤٨١، لسان العرب ١/ ٦٨٥ ـ ٦٨٦، الصحاح ٤/١٦٦٢ كشاف اصطلاحات الفنون ١/٣٥٧، جامع العلوم ٣/٢٧٨، الكليات ص ١٤، العدة ١/ ١٤٢، الحدود للباجي ٤٥، شرح تنقيح الفصول ٣٧، المغني للخبازي (١٢٨)، كشف الأسرار ١/ ٥٤ المدخل ٢٦٣ الروضة (٩٣) فتح الغفار ١/١١٦.

فهرس موضوعات
(الجزء الأول)

الموضوع — الصفحة

الباب الأوَّل

في أحكام اللغات

الباب الثاني

في الأوامر والنواهي

الباب الثالث

من العام والخاص